ЗБОРНИК РАДОВА
ВИЗАНТОЛОШКОГ ИНСТИТУТА
XLVIII

UDC 949.5+7.033.2+877.3(05) ISSN 0584–9888

INSTITUT D'ÉTUDES BYZANTINES
DE L'ACADÉMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

RECUEIL DES TRAVAUX

DE L'INSTITUT D'ÉTUDES BYZANTINES
XLVIII

BEOGRAD
2011

УДК 949.5+7.033.2+877.3(05) ISSN 0584–9888

ВИЗАНТОЛОШКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЗБОРНИК РАДОВА

ВИЗАНТОЛОШКОГ ИНСТИТУТА
XLVIII

БЕОГРАД
2011

Прихваћено за штампу на седници Одељења историјских наука САНУ,
28. септембра 2011. године.

Ова књига објављена је уз финансијску помоћ
Министарства просвете и науке Републике Србије

САДРЖАЈ — TABLE DES MATIÈRES

Зборник радова Византолошког института XLVIII, 2011
Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines XLVIII, 2011

UDC: 271.222(495.02)–537.7+271.2–291.41:929
DOI:10.2298/ZRVI1148007S

KOSTA SIMIĆ
(University of Athens, School of Philosophy)

KASSIA'S HYMNOGRAPHY IN THE LIGHT OF PATRISTIC SOURCES AND EARLIER HYMNOGRAPHICAL WORKS

This paper examines Kassia's use of patristic sources and earlier hymnography in some of her authentic poetic works. Her use of the sources is scrutinized in relation to three main themes developed in her poetry: a) the imperial theme, b) the anti-iconoclastic polemic, and c) the ascetic ideal of life according to nature.

Key words: Kassia, hymnography, patristic sources.

The personality of the Byzantine poetess Kassia (b. between 800 and 810 — d. between 843 and 867) and her liturgical poetry have been the subject of research of many scholars since the end of the nineteenth century.[1] All of them rightly noted and underlined that biblical citations and allusions abound in Kassia's hymnography. However, her use of patristic sources and earlier hymno-

---

I am very grateful to Professors Ivan Drpić and Theodora Antonopoulou for taking the time to read the early versions of this paper and for providing me with several valuable references and suggestions.

[1] For the life of Kassia and for her poetic works, see *K. Krumbacher*, Kasia, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse 1 (1897) 305–370; *I. Rochow*, Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia, Berlin 1967; *E. Catafygiotu-Topping*, Kassiane the Nun and the Sinful Woman, Greek Orthodox Theological Review 26 (1981) 201–209; *eadem*, The Psalmist, Luke and Kassia the Nun, BS/EB 9 (1982) 199–210; *eadem*, Women Hymnographers in Byzantium, Δίπτυχα 3 (1982–1983) 107–110; *A. Dyck*, On Cassia, Κύριε ἡ ἐν πολλαῖς…, Byzantion 56 (1986) 63–76; *A. Tripolitis*, ed. and transl., Kassia: The Legend, the Woman, and Her Work, New York 1992; *Ph. Vlachopoulou*, Βιβλιογραφικὸ δοκίμιο γιὰ τὴν Κασ(σ)ία–Κασ(σ)ιανή. Ὁ θρῦλος γύρω ἀπὸ τὴ βυζαντινὴ ποιήτρια καὶ ἡ ἱστορικότητά του, Βυζαντινὸς Δόμος 1 (1987) 139–159; *J. A. Bentzen*, A Study of the Liturgical and Secular Works of Blessed Kassia, Byzantine Nun and Poet, (unpublished master's thesis), University of New England (Australia), 1994; *M. Lauxtermann*, Three Biographical Notes, BZ 91.2 (1998) 391–397; *N. Tsironi,* Κασσιανὴ ἡ ὑμνωδός, Ἀθήνα 2002; *N. Tsironis*, The Body and the Senses in the Work of Cassia the Hymnographer: Literary Trends in the Iconoclastic Period, Σύμμεικτα 16 (2003) 139–157; and *K. Simić*, Pesnikinja Kasija: Liturgijska poezija pesnikinje Kasije i njen slovenski prevod (forthcoming).

graphical works has not received much scholarly attention.[2] The absence of such an inquiry is characteristic of the scholarship on Byzantine liturgical poetry in general, although this body of texts is commonly considered "a compendium of Eastern patristic theology"[3] and one of the primary sources for the study of Byzantine piety.[4] The aim of this article is to shed some light on this topic. Kassia's handling of the patristic and hymnographical material is of vital importance for the understanding of the ideas articulated in her hymns and also for the proper evaluation of her hymnographical *oeuvre* within the historical context in which she wrote. The following analysis will address both the content of Kassia's poems and the rhetorical devices she employed. Due to the limited space at my disposal, the article will consider only several of her genuine works, the authenticity of which is beyond dispute.[5] Kassia's use of the sources will be scrutinized in relation to three main themes developed in her poetry: a) the imperial theme, b) the anti-iconoclastic polemic, with a stress on two motifs — the paramount importance of the Incarnation and the equation of the iconoclasts with Jews, and finally c) the ascetic ideal of life according to nature.

a) The imperial theme

In the first *sticheron* on the Nativity of Christ—*When Augustus reigned*—Kassia develops the imperial theme, drawing upon the works of several theologians from late antiquity, particularly upon Eusebius of Caesarea (d. 340). Correlating the notions of Roman and Christian universalism, these theologians argued that the Roman Empire had a place within the larger framework of the divinely conceived unfolding of human history. In order to facilitate the understanding of the analysis that follows, I cite the *sticheron* almost in its entirety:

---

[2] On occasion, scholars make general remarks on Kassia's use of patristic sources. For instance, Karavites draws attention to Kassia's use of Gregory of Nazianzus' works in her hymnography without giving specific references. Cf. *P. Karavites*, Gregory Nazianzinos and Byzantine Hymnography, The Journal of Hellenic Studies 113 (1993) 97. He was most likely referring to Kassia's second *sticheron* in honor of St. Eustratios and his companions (December 13). The idea contained in its first lines, Ὑπὲρ τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν / τὴν τῶν ἀποστόλων σοφίαν προέκριναν οἱ ἅγιοι μάρτυρες (*Tripolitis*, Kassia, 16–17), is undoubtedly borrowed from Gregory's *Homily* 23: Ταῦτα ὡς ἐν βραχέσι δογματικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀντιλογικῶς· ἁλιευτικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀριστοτελικῶς ("I expounded this concisely, and without the intention to argue, in order to develop the doctrine, following the fishermen (from Galilee), and not Aristotle". Grégoire de Nazianze, Discours 20–23, ed. *J. Mossay*, (SC 270), Paris 1980, 304. Unless otherwise noted, all translations of Greek citations are of my own.

[3] Cf. *P. Meyendorff*, Eastern Liturgical Theology, edd. *B. McGinn — J. Meyendorff*, Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century, New York 1985, 360.

[4] Actually, only the kontakia of Romanos the Melode have been studied in relation to their patristic sources. Cf. *R. Maisano*, Romanos's Use of Greek Patristic Sources, DOP 62 (2008) 261–273, with the literature.

[5] Cf. catalogue of Rochow, Studien zu der Person, 32–72. An exception to this are the *heirmoi* of her Tetraodion for Holy Saturday, whose authenticity has been questioned by some scholars. Cf. *G. Schirò*, La seconda leggenda di Cassia, Δίπτυχα 1 (1979) 300–315 and *Th. Detorakis*, Κοσμᾶς ὁ Μελωδός. Βίος καὶ ἔργο, (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 28), Θεσσαλονίκη 1979, 169–177, who ascribe them to Kosmas the Melode (d. ca. 752).

Αὐγούστου μοναρχήσαντος ἐπὶ τῆς γῆς,
ἡ πολυαρχία τῶν ἀνθρώπων ἐπαύσατο·
καὶ σοῦ ἐνανθρωπήσαντος ἐκ τῆς ἁγνῆς,
ἡ πολυθεΐα τῶν εἰδώλων κατήργηται.
Ὑπὸ μίαν βασιλείαν ἐγκόσμιον
αἱ πόλεις γεγένηνται
καὶ εἰς μίαν δεσποτείαν θεότητος
τὰ ἔθνη ἐπίστευσαν.
Ἀπεγράφησαν οἱ λαοὶ τῷ δόγματι τοῦ Καίσαρος·
ἐπεγράφημεν οἱ πιστοὶ ὀνόματι θεότητος
σοῦ, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ ἡμῶν.

When Augustus reigned alone upon the earth,
many Kingdoms of men came to an end,
and when You assumed the human nature from the Pure One,
the many gods of idolatry were destroyed.
The cities came
under one mundane Kingdom
and the nations came to believe
in one divine dominion.
The people were registered by the decree of Caesar;
we, the faithful, have been inscribed in the name of Your divinity,
when You, our God, assumed the human nature.[6]

Christian writers had begun very early to attach peculiar importance to the establishment of Octavian Augustus's sole rule in the areas across the entire Mediterranean. They drew a parallel between this event and the emergence of Christianity, underlining the role played by the emperor Augustus in the Economy of Salvation. In their view, the establishment of relative peace in the Roman Empire (*Pax Augusta*) and the first census had prepared the Empire as a cradle where, during Augustus' reign, Christ would be born.[7] A fragment from the Apology of Melito of Sardis (d. 180) addressed to the emperor Marcus Aurelius (161–180), preserved by Eusebius of Caesarea stresses the concurrence of Augustus' reign and the rise of "our way of thought," i. e. Christianity:

> Our way of thought first sprang up in a foreign land, but it flowered among your own peoples in the glorious reign of your ancestor Augustus, and became to your empire especially a portent of good, for from then on, the power of Rome grew great and splendid.[8]

---

[6] *Tripolitis*, Kassia, 18–19. There are several editions of Kassia's hymnographical works, although none of them critical. In this article the edition of A. Tripolitis (see the note 1) with the parallel English translation will be used. Some changes are occasionally made in her translation.

[7] *G. Dagron*, Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantine, Paris 1995, 167.

[8] ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις ἤκμασεν, ἐπανθήσασα δὲ τοῖς σοῖς ἔθνεσιν κατὰ τὴν Αὐγούστου τοῦ σοῦ προγόνου μεγάλην ἀρχήν, ἐγενήθη μάλιστα τῇ σῇ βασιλείᾳ αἴσιον ἀγαθόν. Ἔκτοτε γὰρ εἰς μέγα καὶ λαμπρὸν τὸ Ῥωμαίων ηὐξήθη κράτος. Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, IV, XXVI, 7–8, ed. *G. Bardy*, (SC 31), Paris 1952, 210. For the

Melito further contends that the most convincing proof that Christianity flourished for the good of the Empire is the fact that "from the reign of Augustus the Empire has suffered no damage; quite the opposite, everything has gone splendidly and gloriously, in accordance with the prayers of all."[9]

Hippolytus of Rome (d. 236) also emphasized the flourishing of the Roman Empire in the wake of Christ's birth: "When in the forty second year of Caesar Augustus' reign the Lord was born, from that time the kingdom of Romans flourished."[10]

Origen (d. 254), on the other hand, underlines the practical side of the *Pax Romana* and the establishment of one kingdom by Augustus. He sees divine providence in this, arguing that, in this way, God prepared various nations for His teaching, and thus facilitated the future apostolic mission among the peoples of the earth. Otherwise, it would have been more difficult for the apostles to accomplish the task with which Christ entrusted them, since the existence of multiple kingdoms would have caused constant warfare:

> The existence of many kingdoms would have been a hindrance to the spread of the doctrine of Jesus throughout the entire world; not only for the reasons mentioned, but also on account of the necessity of men everywhere engaging in war and fighting on behalf of their native country, which was the case before the times of Augustus and in periods still more remote.[11]

Building upon this tradition, Eusebius developed these ideas further, and it seems that his elaboration of the theme was particularly relevant for Kassia's *sticheron*.[12] Describing the political situation in the world before Augustus' establishment of his sole rule, Eusebius underlines *inter alia* that in the preceding era each area and each nation had its own government.[13] This situation Eusebius des-

---

English translation see Eusebius, The History of the Church from Christ to Constantine, transl. by *G. A. Williamson*; revised and edited with a new introduction by *A. Louth*, London 1989, 134.

[9] καὶ τοῦτο μέγιστον τεκμήριον τοῦ πρὸς ἀγαθοῦ τὸν καθ' ἡμᾶς λόγον συνακμάσαι τῇ καλῶς ἀρξαμένῃ βασιλείᾳ, ἐκ τοῦ μηδὲν φαῦλον ἀπὸ τῆς Αὐγούστου ἀρχῆς ἀπαντῆσαι, ἀλλὰ τοὐναντίον ἅπαντα λαμπρὰ καὶ ἔνδοξα κατὰ τὰς πάντων εὐχάς. Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, IV, XXVI, 7–8, p. 210. For the English translation see Eusebius, The History, 134, slightly modified.

[10] Hippolyte, Commentaire sur Daniel, IV, IX, 2, ed. *M. Lefèvre*, (SC 13), Paris 1947, 278.

[11] Ἦν δ' ἂν ἐμπόδιον τοῦ νεμηθῆναι τὴν Ἰησοῦ διδασκαλίαν εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸ πολλὰς εἶναι βασιλείας οὐ μόνον διὰ τὰ προειρημένα ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ ἀναγκάζεσθαι στρατεύεσθαι καὶ ὑπὲρ τῶν πατρίδων πολεμεῖν τοὺς πανταχοῦ· ὅ τε ἐγίνετο πρὸ τῶν Αὐγούστου χρόνων καὶ ἔτι γε ἀνωτέρω. Origène, Contre Celse, II, 30, ed. *M. Borret*, (SC 132), Paris 1967, 360. For the English translation see Contra Celsum, Ante-Nicene Fathers, vol. 4, edd. *A. Roberts — J. Donaldson*, Edinburgh 1867; reprint, Grand Rapids, Michigan, 1989, 444.

[12] For Eusebius's parallelism between the establishment of Roman Empire and the Advent of Christ see *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem, Theologische Traktate, Münster 1951, 83–94; J. *Sirinelli*, Les vues historiques d'Eusebe de Césarée durant la période prénicêenne, Paris 1961; *A. Kofsky*, Eusebius of Caesarea Against Paganism, Leiden — Boston 2000, especially Chapter 7: The Roman Empire and the Incarnation, 215–219.

[13] Eusebius Werke, Die Demonstratio Evangelica, VII, 2, 22, ed. *I. A. Heikel*, (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 23), Leipzig 1913, 332. Cf.

ignates as *polyarchy* (πολυαρχία),[14] which was the cause of incessant conflicts among various peoples, which "in city and country and everyplace, just if possessed by some truly demonic madness, kept murdering each other and spent their time in wars and battles."[15] But this situation ceased when Augustus, exactly before the birth of Christ, established monarchy: "Immediately all the multitude of rulers among the Romans began to be abolished, when Augustus became sole ruler at the time of our Saviour's appearance."[16] According to Eusebius, Augustus' monarchy and Christ's birth, i. e. the emergence of Christianity, had the same importance for humankind, because these two events brought peace to the divided world:

> But two great powers — the Roman Empire, which became a monarchy at that time, and the teaching of Christ — proceeding as if from a single starting point, at once tamed and reconciled all to friendship. Thus each blossomed at the same time and place as the other. For while the power of Our Savior destroyed the *polyarchy* (πολυαρχίας) and polytheism (πολυθεΐας) of the demons and heralded the one kingdom of God to Greeks and barbarians and all men to the farthest extent of the earth, the Roman Empire, now that the causes of the manifold governments (τῆς πολυαρχίας) had been abolished, subdued the visible governments, in order to merge the entire race into one unity and concord.[17]

The temporal congruence of the establishment of Roman monarchy and the foundation of Christianity represents a miracle for Eusebius, i. e. these two events should be considered in the light of the economy of salvation:

> This, if nothing else, must be a great miracle to those who direct their attention to the truth and do not wish to belittle these blessings. For at one and the same time that the error of the demons was refuted, the eternal enmity and warfare of the nations was resolved. Moreover, as One God and one knowledge of this God was heralded to all, one empire waxed strong among men.[18]

Eusebius Werke, Tricennatsrede an Constantin, XVI, Über das Leben Constantins. Constantins Rede an die Heilige Versammlung. Tricennatsrede an Constantin, ed. *I. A. Heikel*, (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 7), Leipzig 1902, 249.

[14] …πολλῆς γὰρ οὔσης πρὸ τούτου *πολυαρχίας*… Die Demonstratio Evangelica, VII, 2, 22, p. 332.

[15] Tricennatsrede an Constantin, XVI, 5, p. 249. For the English translation see *H. A. Drake*, In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations, Berkeley, etc., 1976, 120.

[16] Eusèbe de Césarée, La preparation évangélique, I, 4, edd. *J. Sirinelli — E. des Places*, (SC 206), Paris 1974, 120.

[17] ἀλλὰ γὰρ ἀθρόως ἅπαντα ὥσπερ ἀπὸ νύσσης μιᾶς δύο μεγάλαι προελθοῦσαι δυνάμεις ἡμέρωσάν τε καὶ εἰς φιλίαν συνήγαγον, ἥ τε Ῥωμαίων ἀρχὴ μόναρχος ἐξ ἐκείνου φανθεῖσα καὶ ἡ τοῦ Χριστοῦ διδασκαλία, ὁμοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ συνακμάσασαι ἀλλήλαις. Ἡ μέν γε τοῦ σωτῆρος ἡμῶν δύναμις τὰς τῶν δαιμόνων πολυαρχίας τε καὶ πολυθεΐας καθεῖλε, μίαν βασιλείαν θεοῦ πᾶσιν ἀνθρώποις Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις καὶ τοῖς μέχρι τῶν ἐσχατιῶν τῆς γῆς κηρύττουσα. Ἡ δὲ Ῥωμαίων ἀρχή, ὡς ἂν προκαθῃρημένων τῶν τῆς πολυαρχίας αἰτιῶν, τὰς ὁρωμένας ἐχειροῦτο, εἰς μίαν ἕνωσιν καὶ συμφωνίαν τὸ πᾶν γένος συνάπτειν σπεύδουσα. Tricennatsrede an Constantin, XVI, 5–6, pp. 249–250. For the English translation see above, note 15.

[18] Tricennatsrede an Constantin, XVI, 7, p. 250. For the English translation see above, note 15.

Several decades later, Gregory of Nazianzus also draws a parallel between the development of Rome and the emergence of Christianity: "he [Constantius II] clearly knew the fact […] that the development of Rome coincided with that of Christendom and that the Empire began simultaneously with the arrival of Christ (upon earth), because never before that time could rule be stabilized in the hands of only one man."[19]

These views found their official expression in Justinian's famous Sixth *Novella*, in which the ideal of "symphony" or the harmonious coexistence of Church and State is formulated:

> There are two greatest gifts which God, in His love for man, has granted from on high: the priesthood and the imperial dignity. The first serves divine things, the second directs and administers human affairs; both, however, proceed from the same origin and adorn the life of mankind. … if the priesthood is in every way free from blame and possesses access to God, and if the emperors administer equitably and judiciously the state entrusted to their care, general harmony (συμφωνία) will result, and whatever is beneficial will be bestowed upon the human race.[20]

In the first part of her *sticheron* on the Nativity of Christ, Kassia thus summarizes the early Byzantine tradition which highlighted temporal parallelism between the establishment of the Roman Empire and the emergence of Christianity, recognizing the work of divine providence in these events.[21] Her insistence on this parallelism should undoubtedly be seen in the context of the Byzantine idea of "symphony" between Church and State as well. This ideal was seriously undermined during the iconoclastic disputes. The Emperors, overstepping the boundaries of temporal power defined by this theory, tried to enforce the prohibition of the veneration of icons, thus opposing the position of the Church hierarchy. Accordingly, following the established tradition, in this *sticheron* Kassia differentiates between these two authorities, relating the emergence of the unified Roman Empire to the political benefits it brought to humankind, and the Incarnation of Christ to the religious ones.

b) The anti-iconoclastic polemic

Besides, it has already been noted that, by emphasizing the notion that with Christ's birth, "the many gods of idolatry have been destroyed" (line 4), the poetess implicitly advances an argument against the iconoclasts.[22] As is well known, the iconoclasts rejected the veneration of icons as a form of idolatry. Many

---

[19] Grégoire de Nazianze, Discours 4–5, 37, ed. *J. Bernardi*, (SC 309), Paris 1983, 136.

[20] Novella VI, Corpus juris civilis, ed. *R. Schoell*, Berlin 1928, III, 35–36. The quoted passage is taken from *J. Meyendorff*, Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes, London — Oxford 1974, 213.

[21] The interest in this theme during the ninth century is also attested in the Chronicle of George the Monk. Georgii monachi Chronicon, ed. *C. de Boor*, vol. I, Lipsiae 1904, 294–295.

[22] *Tsironis*, The Body and the Senses, 145–146.

sources attest to this view,[23] and I will mention only one of them, namely, the testimony of Theodore of Stoudios (d. 826) with whom Kassia obviously had close spiritual relations.[24] Theodore states the following: "[iconoclasts] blasphemously branded the icon of our Lord Jesus Christ as an idol of deceit (εἴδωλον πλάνης)."[25] Against this accusation, Theodore, like other iconophile theologians,[26] invokes the familiar argument based on the Incarnation of Christ, a momentous event that allowed the figure of the divine Logos to be depicted: "Just as [Christ is] κατὰ τὸν πατέρα uncircumscribable, he is κατὰ τὴν μητέρα circumscribed in a panel, and his circumscription, that is, the image, ought to be venerated."[27] He also adds that Christ, through His Incarnation, "destroyed every idolatrous representation" (καταργήσας πᾶν εἰδωλικὸν ὁμοίωμα).[28] The resemblance of this phrase to the fourth line of Kassia's Christmas *sticheron* — ἡ πολυθεΐα τῶν εἰδώλων κατήργηται, both in terms of content and phrasing, indicates a direct borrowing from Theodore.

The explicit association between the Incarnation and the veneration of icons is found in the *theotokion* of the fifth Ode of her Canon for the Dead as well. Kassia, however, did not compose this *theotokion* herself.[29] She borrowed it, with some minor modifications, from the fifth Ode of the Canon for the archangels Michael and Gabriel (November 21st), whose author is the hymnographer Clement (before 765 — after 824).[30] Clement's authorship of this *theotokion* is indisputable

---

[23] For the theoretical basis of equating icons with idols see *Ch. Barber*, Figure and Likeness. On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm, Princeton — Oxford 2002, esp. the chapter: Icon and Idol, 39–59, with literature.

[24] See Theodore's three letters addressed to Kassia: Theodori Studitae Epistulae, t. II, ed. *G. Fatouros*, (CFHB, XXXI/2), Berlin-New York 1992, Ep. 217 (pp. 339–340), Ep. 370 (pp. 501–502) and Ep. 539 (pp. 813–814).

[25] Theodori Praepositi Studitarum Antirrheticus II adversus Iconomachos, PG 99, 352C. Cf. his Ep. 314, t. 2, p. 457.

[26] See e.g. the statement of the Patriarch Nikephoros (d. 828) that Christ with His Incarnation redeemed the humankind from "the deceit of idols" (τῆς εἰδωλικῆς πλάνης) and from "the madness of idols" (τῆς τῶν εἰδώλων μανίας). Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Apologeticus pro sacris imaginibus, PG 100, 553C. Cf. also the following phrase from an influential eighth-century anti-iconoclastic pamphlet, falsely ascribed to John of Damascus: "when Christ came down (in His incarnation) … He set us free from the madness of idols" (ὁ Χριστὸς κατελθών … τῆς τῶν εἰδώλων μανίας ἡμᾶς ἐξείλατο). Adversus Constantinum Cabalinum, 18, PG 95, 336B. Gero dates this pamphlet to sometime between the death of Constantine V (775) and 787, and suggests that it was written by John of Jerusalem. *S. Gero*, Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with Particular Attention to the Oriental Sources, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 346, Subsidia 41), Louvain 1973, 63 and 66.

[27] ὥσπερ κατὰ τὸν πατέρα ἀπερίγραπτος, οὕτω κατὰ τὴν μητέρα ἐν πίνακι περιγραφόμενος καὶ ἡ περιγραφὴ αὐτοῦ, ἤτοι εἰκών, προσκυνητή. Ep. 479, t. 2, p. 700.

[28] Ep. 479, t. 2, p. 700.

[29] The attribution of this *theotokion* to Kassia has been proposed in the already quoted article by Tsironis, The Body and the Senses, 150.

[30] About Clement and his poetry see *A. Kazhdan*, A History of Byzantine Literature (650–850), Athens 1999, 261–269.

given the fact the first letters of all the *theotokia* form an acrostic giving his name in the genitive case — Κ(λ)ήμεντος.[31]

The parallelism between the "historical" event of the census by order of Emperor Augustus[32] and the "inscription of the faithful in the name of Divinity" (lines 9–10) is also very old and goes back to the early Christian period. We find the first traces of this idea in the writings of Clement of Alexandria (d. ca. 215): "through Christ a believer has like an inscription the name of God."[33] The aforementioned Hippolytus of Rome uses a wordplay to draw a parallel between the census of the people during Augustus' reign, after which they were named Romans, and the people's belief in Christ, the celestial King, due to which they were named Christians:

> And for this reason the first census (ἀπογραφή) took place in the time of Augustus, at the time when the Lord was born in Bethlehem, so that the people of this world could be registered (ἀπογραφόμενοι) by the terrestrial king so they could call themselves (κληθῶσιν) Romans, and that those who believe in the celestial King can be named (ὀνομασθῶσιν) Christians.[34]

The same idea is also articulated in some hymnographical works. For example, we find it in the *sticheron* after the Glory at the Praises (at the *Orthros*), which is attributed to the Patriarch of Constantinople Germanos (d. ca. 740):

> Ὅτε καιρὸς τῆς ἐπὶ γῆς παρουσίας σου
> πρώτη ἀπογραφή, τῇ οἰκουμένῃ ἐγένετο,
> τότε ἔμελλες τῶν ἀνθρώπων ἀπογράφεσθαι τὰ ὀνόματα
> τῶν πιστευόντων τῷ τόκῳ σου.
>
> When, in the time of Your earthly sojourn,
> the first census was conducted in the world,
> then You set out to register the names of the people
> who believe in Your birth.

Because of the use of the composite words ἀπεγράφησαν and ἐπεγράφημεν derived from the verb γράφω, which means both to write and to depict, N. Tsironis believes that lines 9–10 of Kassia's *sticheron* should be also seen in the light of her anti-iconoclastic struggle:

> the use of the words ἀπεγράφησαν and ἐπεγράφημεν brings to mind the vocabulary used in numerous homilies and hymns of the period which refer to the act of "writing" in its various literal and figurative senses, insinuating nonetheless the circumscribability of Christ and hence referring to the cult of images.[35]

---

[31] The absence of the letter λ indicates that this Canon initially included the second Ode which was later removed.

[32] No extra-biblical records exist for a universal census during the reign of Augustus. "There is no evidence that a *universal* census was ever ordered by Augustus". J. *M.* Rist, Luke 2:2: Making Sense of the Date of Jesus' Birth, Journal of Theological Studies 56.2 (2005) 491.

[33] ὁ πιστὸς ἐπιγραφὴν μὲν ἔχει διὰ Χριστοῦ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ. Clementis Alexandrini Excerpta ex scriptis Theodoti, PG 9, 697B.

[34] Hippolyte, Commentaire sur Daniel, IV, IX, 3, p. 278.

[35] *Tsironis*, The Body and the Senses, 146.

It is well known that the notion of circumscription played a significant role in the later stages of the dispute over images, particularly in the writings of Theodore of Stoudios and the Patriarch Nikephoros.[36] Both of these writers refuted the iconoclastic argument that Christ could not be depicted in art because, as God, He could not be circumscribed.[37]

Kassia's extended use of hymnographical and patristic sources can also be found in her eight other *stichera* on Christmas,[38] which are not chanted in the liturgy today. The first of them builds upon a paradox that occurred at the birth of Christ: on one hand, He was lying in a manger as the new-born (lines 4–5), on the other, angels from above praised His great concession towards mankind (lines 6–7). A similar antithesis occurs in the refrain at the end of each stanza of the first Christmas hymn of Romanos the Melode: παιδίον νέον, ὁ πρὸ αἰώνων Θεός.[39] This *sticheron,* as well as the subsequent three, concludes with the following refrain:

ὁ διὰ σπλάγχνα οἰκτιρμῶν	you who through the deepest compassion
σάρκα περιβαλλόμενος	put on a body
καὶ τὸ πρόσλημμα θεώσας	and deified the acquisition of the mortals
τῶν βροτῶν, Κύριε, δόξα σοι.	Glory to You, Lord.

The main message of this refrain is that Christ deified human nature through His Incarnation. The same idea, complete with the phrase καὶ θεώσας τὸ πρόσλημμα is encountered in the first *sticheron* of Sophronius of Jerusalem (d. 638) chanted at the Great Hours of the Christmas Office.[40] Since this phrase occurs in both excerpts, though in a different word order, there can be no doubt that Kassia borrowed it from Sophronius. A comparable reference to the deification of the human nature in the person of Christ is also encountered in the first systematic exposition of the dogmatic precepts of Orthodox Christianity of John of Damascus (d. 749). In his *An Exact Exposition of the Orthodox Faith* John uses similar phrasing, stating that Christ "deified the acquisition" (θεοῦντι τὸ πρόσλημμα).[41]

The first five Christmas *stichera* refer to the offerings (gifts), which are presented to the newborn Christ by His creation. The first *sticheron* speaks about the

---

[36] Cf. *R. Martin*, The Dead Christ on the Cross in Byzantine Art, ed. *K. Weitzmann*, Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr., Princeton 1955,189–196, esp. 193–194. For the possible connection between the notion of the circumscription of Christ and the circular images (imagines clipeatae) in the ninth-century Psalters see *K. Corrigan*, Visual Polemics in the Ninth-Century Psalters, New York 1992, 75.

[37] See, especially, Theodori Praepositi Studitarum Antirrheticus III adversus Iconomachos, PG 99, 392B–393D and Nikephori Constantinopolitani Antirrheticus primus adversus Constantinum Copronymum, PG 100, 236C-D, 237A-B, 244B-D; ibid., Antirrheticus secundus, PG 100, 356A–357A; ibid., Antirrheticus tertius, PG 100, 425C.

[38] *Tripolitis*, Kassia, 19–27.

[39] Romanos le Mélode, Hymnes, t. II, ed. *J. Grosdidier de Matons*, (SC 110), Paris 1965, 50–76.

[40] Sophronii Hierosolymitani Troparium horarum (PG 87, 4005A).

[41] Die Schriften des Johannes von Damaskos II, Expositio fidei, III, 12, ed. *P. B. Kotter*, Berlin — New York 1973, 136.

angels who praised His great concession towards mankind. In the second, the accent is placed on the Theotokos, who gave flesh to Christ and nourished Him with milk. The main theme of the third *sticheron* is the adoration of the Magi, who having been led by a star, offered Him gold, frankincense and myrrh. The fourth *sticheron* summarizes the preceding three.[42] While the first three *stichera* enumerate separately the parts of the creation which admired Christ's birth and offered gifts to Him–angels in the first, the Theotokos in the second and the Magi in the third, in the fourth *sticheron* all of creation is offering "a hymn of thanksgiving." These four *stichera,* as well as the fifth, in which, in addition to the angels and Magi, the poetess also mentions the shepherds who worshipped Christ, have many common elements with the fourth Christmas *sticheron* currently chanted at *Lord I Have Cried* and ascribed to Anatolius:

Τί σοὶ προσενέγκωμεν Χριστέ,	What shall we offer to You, Christ,
ὅτι ὤφθης ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς;	now that you have appeared as a man on earth for our sake
ἕκαστον γὰρ τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων,	for each of your creatures
τὴν εὐχαριστίαν σοι προσάγει,	brings a thank-offering to You,
οἱ Ἄγγελοι τὸν ὕμνον,	the angels the hymn,
οἱ οὐρανοὶ τὸν Ἀστέρα,	the heaven the star,
οἱ Μάγοι τὰ δῶρα,	the Magi the gifts,
οἱ Ποιμένες τὸ θαῦμα,	the shepherds the admiration,
ἡ γῆ τὸ σπήλαιον,	the earth the cave,
ἡ ἔρημος τὴν φάτνην,	the desert the manger,
ἡμεῖς δὲ Μητέρα Παρθένον,	and we the Virgin Mother,
ὁ πρὸ αἰώνων Θεὸς ἐλέησον ἡμᾶς.	O God before ages have mercy on us.

It would seem that Kassia drew upon this *sticheron* by Anatolius.

Kassia's three *stichera* on the Forefeast of the Theophany[43] (sung at Vespers) are similar to her first four *stichera* on the Birth of Christ in terms of structure and metrics. Here, historical, theological, and dramatic elements are also emphasized. This is especially true of the first *sticheron*, which almost has the same metrics and structure as the first four *stichera* on the Nativity of Christ. This *sticheron* represents Kassia's first-person address to Christ, in which she refers to His baptism in the same manner in which she praises His birth, mentioning, instead of Bethlehem, the Theotokos, the swaddling clothes, and His lying in a manger, the waters of the Jordan, to which Christ and the Forerunner are coming. In both instances Kassia mentions the presence of angels admiring the event.[44]

[42] These four *stichera* have the same beginning, the same refrain and the same metrics. An exception to this is the second *sticheron*, which has twelve verses.

[43] It is more probable that these *stichera* belong to the feast day of John the Baptist on January 7. A transcription of the hymns (from the Cod. Paris 13) is found in *S. Eustratiadis*, Κασ(σ)ιανὴ ἡ Μελῳδός, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 31 (1932) 106–110. See *Tripolitis*, Kassia, 30–33.

[44] A reference to angels occurs in the second Romanos's hymn for the feast of the Theophany as well: τῶν ἀγγέλων αἱ τάξεις ἐξεπλήττοντο. Romanos le Mélode, Hymnes, t. II, L'Épiphanie (II), Προοίμιον, line 5, p. 270.

Through this reference to the angels and their presence not only at the moment of Christ's birth, but also during His baptism, the poetess highlights the cosmic dimension of these events. M. Cunningham has pointed out that this increasing interest in angels and in "the encounter between the earthly and heavenly spheres of existence" is a feature commonly found in works of liturgical writers and hymnographers from the sixth century onwards, including Romanos the Melode too.[45]

The second and the third *sticheron* constitute a unified whole in which dramatic elements are emphatically underscored. Here, the poetess elaborates upon the dialogue between Christ and John the Forunner, as it is described in the Gospel of Matthew (Matth. 3:13–15), simultaneously dramatizing and theologically amplifying it. Christ's words are preceded by an introduction spoken by the narrator, i. e. Kassia, who introduces the person of Christ in the drama. Christ asks John to baptize Him in the waters of the Jordan, where He wants to regenerate human nature that is "enslaved by the serpent's cunning" (lines 9–10).

In the third *sticheron*, in which John responds to Christ, his hesitation to perform the baptism is dramatized. John expresses his hesitation through rhetorical questions featuring antitheses and parallels. He likens Christ to fire and himself to grass (line 1); then, he asks how the waters of the river could receive Him who is the great sea of divinity and the inexhaustible source of life (lines 3–5), and in the end, how he could baptize Him who is not polluted and who takes away the sins of mankind (lines 6–7). In the conclusion to his address to Christ, John stresses that He is in need of baptism himself (lines 10–11). Towards the end of the *sticheron* Kassia draws a parallel between Christ and John, emphasizing that the former was born from a chaste woman (ἐκ τῆς ἁγνῆς), and the latter from the barren one (ἐκ τῆς στείρας).[46] A similar parallelism is present in Romanos's hymn on the Birth of St. John the Baptist (found among his dubious *kontakia*):[47]

τὸν Ἰωάννην στεῖρα ἐγέννησεν
τὸν Ἰησοῦν δὲ […] παρθένος ἔτεκεν ἁγνή.

John was born from the barren woman
Jesus […] was born from the chaste Virgin.[48]

Theodore of Stoudios, in his dramatized homily on the same feast, puts into John's mouth the following phrase: "I am a child of a barren stock, because a child will be born from a virgin."[49]

---

45 *M. Cunningham*, The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography, DOP 62 (2008) 258.

46 Cf. Luke 1:7, where it is referred that Elisabeth, the mother of John the Baptist, was barren — ἡ Ἐλισάβετ ἦν στεῖρα.

47 Sancti Romani Melodi Cantica, Cantica dubia, edd. *P. Maas — C. A. Trypanis*, Berlin 1970, 9–19.

48 On the Birth of St. John the Baptist, α', 5–8, p. 10. A similar parallelism occurs also in the others lines of the same *kontakion*. See, e. g., ιγ', 1–2, p. 14.

49 στειροφυὴς γόνος τυγχάνω, ὅτι παρθενικὸς ὁ τόκος προελεύσεται. Theodori Studitae In nativitatem sancti prophetae Praecursoris Baptistae, PG 99, 757B.

The dramatic effect would have been greatly augmented, particularly in the second and the third *sticheron*, by the antiphonal performance of these poetic works by two choirs. The alternating chant would bring the choirs in a dialogue; they would assume the voices of the protagonists, with one choir performing the role of Jesus, voiced in the second *sticheron*, and the other performing the role of John from the third *sticheron*. The faithful assembled in the church, who were not part of the alternating choirs, would also participate in the dramatization of the Gospel narrative through the repetition (in the form of a refrain) of the final words of each *sticheron*: Κύριε, δόξα σοι.

This dramatization, which is reminiscent of the Byzantine liturgical drama,[50] should be seen against the background of the earlier patristic homiletic works, in which *ēthopoiia* or characterization was employed as a rhetorical tool.[51] This represents a vivid elaboration of a biblical passage, where the preacher quotes conversations from the Gospels and then builds on these texts, "sometimes inventing monologues or dialogues which may appear either as direct speech or framed in his own commentary: for example, 'Christ, John the Baptist, or Mary might have said…' (and the invented speech follows)."[52]

Byzantine homilists did not employ only dramatic dialogues, i.e. real or invented conversations between the protagonists, but also monologues, the characters' internal soliloquies, as well as "extra-textual"[53] dialogues between the preacher and the congregation.[54] Such rhetorical devices are very common in both Greek and Syriac homiletics.[55] They were commonly employed by Romanos the Melode as well.[56] Under the influence of the homiletic tradition and Romanos's *kontakia*, rhetorical characterization was also adopted by the authors of *kanons*, but to a lesser degree. One of the best examples is the *kanon* of the feast of the

[50] For the Byzantine liturgical drama see *M. Velimirović*, Liturgical Drama in Byzantium and Russia, *DOP* 16 (1962) 351–385 and *A. W. White*, The Artifice of Eternity: A Study of Liturgical and Theatrical Practices in Byzantium, (PhD diss.), University of Maryland, College Park, 2006, esp. 131–217, where the author treats the best known Byzantine liturgical drama, The Office of the Three Children in the Fiery Furnace, the work of Symeon of Thessalonika (d. 1429).

[51] According to *J. Kecskeméti*, Doctrine et drame dans la predication grecque, Euphrosyne 21 (1993) 31, Amphilochius of Iconium (d. ca. 400), and Severian of Gabala (early fifth century), were the first Greek preachers who employed dramatic dialogue in their homilies.

[52] *M. Cunningham*, Dramatic Device or Didactic Tool? The Function of Dialogue in Byzantine Preaching, ed. *E. Jeffreys*, Rhetoric in Byzantium: Papers from the Thirty-Fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001. Aldershot 2003, 102. Cf. also *B. G. Bucur*, Exegesis of Biblical Theophanies in Byzantine Hymnography: Rewritten Bible?, Theological Studies 68.1 (2007) 92–112.

[53] The term belongs to *I. Lunde*, Dialogue and the rhetoric of authority in medieval preaching, ed. *I. Lunde*, Dialogue and Rhetoric: communication strategies in Russian text and theory, Slavica Bergensia 1, Bergen 1999, 84–101. Quoted in *Cunningham*, Dramatic device, 102.

[54] For this cf. *Cunningham*, Dramatic device, 101–113.

[55] For the Syriac tradition see *S. Brock*, Dramatic Dialogue Poems, IV Symposium Syriacum: Literary Genres in Syriac Literature, (OCA 229), edd. *H. J.W. Drijvers — R. Lavenant — C. Molenberg — G. J. Reinink*, Rome 1987, 135–147; *idem*, Dialogue Hymns of the Syriac Churches, Sobornost 5.2 (1983) 35–45.

[56] Cf. *M. Cunningham*, The Reception of Romanos, 251–260, with the literature.

Annunciation of the Theotokos (25 March), a work of Kassia's contemporary, Theophanes Graptos (d. 845). Based on the *pericope* from the Gospel of Luke (1:26–38), the *kanon*, except for the first stanza of the first Ode and the whole ninth Ode, is composed in the form of a dialogue between the two protagonists of the biblical event, the angel and the Theotokos.[57]

M. Cunningham, analyzing the function of dialogue in Byzantine homiletics, singles out two functions: one rhetorical, because "both intra- and extra-textual dialogue reinforce the authority of the preacher and render his message more effective," and the other theological or exegetical.[58] In the case of hymnography, the function of the dialogue is mainly theological and exegetical, as hymnographers use it to elaborate upon the episodes from Christ's life in which He manifested both His divine and human natures. Thus when in the aforementioned *stichera* on the Theophany, Christ addresses John and invites him to baptize Him, he sets forth a dogmatic teaching about the regeneration of "entire mankind," which was the ultimate goal of His Incarnation. On the other hand, John's response formulates a Christological message by underlining the divine nature of Christ as well as the fact that He is the source of life; that He is sinless; that He cleanses the sin of mankind, and, finally, that He was born by a virgin.

Kassia's three *stichera* on the Presentation of Christ in the Temple[59] are very similar to her stichera on Christmas and the Theophany in terms of structure and metrics. They are also dominated by historical, theological, and dramatic elements. Besides, their similarity with Romanos's kontakion on the same feast should not be ignored either.[60] The similarity concerning the vocabulary and the ideas expressed is such that Kassia's dependence on Romanos is beyond doubt.

Addressing Christ, in the first *sticheron* Kassia describes the moment when the Theotokos handed her Child over into the hands of Symeon the Elder.[61] The sticheron is pervaded by the reference to a verse from the Book of Isaiah: "And there was sent to me one of the seraphs, and he had in his hand a coal, which he had taken off the altar with tongs" (Isa. 6:6),[62] which the poetess interprets allegorically,[63] comparing the Christ-child with the coal that did not burn (line 5),[64]

---

[57] Cf. *E. Wellesz*, A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford 1961, 199–202.

[58] *Cunningham*, Dramatic device, 104.

[59] *Tripolitis*, Kassia, 38–41.

[60] For the text of the *kontakion* see Romanos le Mélode, Hymnes, t. II, 172–196.

[61] In the Luke's Gospel the word πρεσβύτης — old man does not exist, but it occurs several times in Romanos's *kontakion*. Romanos le Mélode, Hymnes, t. II, Προοίμιον II, 2; α', 7, p. 176; ιδ', 2, p. 192.

[62] Is. 6:6: καὶ ἀπεστάλη πρός με ἓν τῶν σεραφὶμ καὶ ἐν τῇ χειρὶ εἶχεν ἄνθρακα ὃν τῇ λαβίδι ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου.

[63] For allegory as one of the two principal exegetical methods—typology being the other—employed in Byzantine hymnography, see *Ch. Hannick*, The Theotokos in Byzantine Hymnography: Typology and Allegory, ed. *M. Vassilaki*, Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium, Aldershot 2005, 69–76, esp. 76.

[64] In Romanos's *kontakion* Christ is compared with a lamp which illuminates, but does not burn: πᾶς γὰρ ὁ βαστάζων λύχνον ἐν ἀνθρώποις φωτίζεται, οὐ φλέγεται. Romanos le Mélode, Hymnes, t. II, η', 8, p. 184.

and His Mother's hands with the tongs (line 2). Like Kassia's first four *stichera* on the Nativity and her first Theophany *sticheron*, this poem ends with a quatrain (lines 8–12), in which Symeon's hymn from the New Testament (cf. Luke, 2:29–30) is paraphrased. Simultaneously, the hymn places an emphasis on Christ's human nature:

νῦν ἀπολύεις με τὸν σὸν	now You release me, your servant,
δοῦλον, κατὰ τὸ ῥῆμά σου,	from this world to eternal life,
τῆς προσκαίρου πρὸς αἰώνιον	according to your word,
ζωήν·[65] σαρκὶ γὰρ εἶδόν σε.	for I have seen you in the flesh.

At this juncture, it is important to note the similarity between the first four *stichera* on the Nativity of Christ, the first *sticheron* on the Theophany and the first *sticheron* on the Presentation in the Temple. All of them have the same incipit—Ὡς ὡράθης Χριστέ (or Σωτήρ), the same number of verses,[66] and a similar ending in the form of a quatrain-refrain. The four Christmas *stichera* have the same refrain:[67]

ὁ διὰ σπλάγχνα οἰκτιρμῶν	[You] who through the deepest compassion
σάρκα περιβαλλόμενος	put on a body
καὶ τὸ πρόσλημμα θεώσας	and deified the mortal being;
τῶν βροτῶν, Κύριε, δόξα σοι.	glory to You, Lord.

The refrain of the Theophany *sticheron* reads as follows:

ὁ βαπτισθῆναι δι' ἡμᾶς	[You] who accepted
σαρκὶ καταδεξάμενος	to be baptized for our sake in the flesh
καὶ τοὺς σπίλους ἀποσμήξας	and wiped clean (of sins)
τῶν βροτῶν, Κύριε, δόξα σοι.	of the mortals; glory to you, Lord.

Although these three quatrains differ in their content, given that each of them is adapted to a particular feast celebration, there is a common thread that runs through all of them. It is the emphasis on Christ's human nature evident in the use of the word "flesh" (σάρξ). In the concluding quatrain of the Christmas *stichera*, what is underlined is that Christ, out of His deepest compassion, "put on a body" (σάρκα περιβαλλόμενος). Likewise, in the *sticheron* on the Theophany we read that He accepted to be baptized "in the flesh" (σαρκὶ καταδεξάμενος). Finally, in the quatrain from the Presentation *sticheron*, Symeon rejoices in the fact that he has seen Christ "in the flesh" (σαρκὶ γὰρ εἶδόν σε). The last phrase occurs in Romanos's above-mentioned *kontakion* for the same feast, in which instead of the word σάρξ Romanos uses the word σῶμα: ἐν σώματί σε εἶδον.[68] Kassia's choice of the word σάρξ should be seen in the context of her polemic

[65] In Romanos's *kontakion* Symeon says to the Christ child: Νῦν οὖν προσκαίρων χώρισόν με, κτίστα, and Christ answers him: Νῦν σε ἀπολύω τῶν προσκαίρων, ὦ φίλε μου, πρὸς χωρία αἰώνια. Romanos le Mélode, Hymnes, t. II, ιε', 8 and ιζ', 3, p. 194.

[66] An exception to this is the second *sticheron*, which is twelve verses long.

[67] The same refrain for a couple of *stichera* alludes that it was probably sung by all the congregation, like in the case of Romanos's kontakia. Cf. *J. Grosdidier de Matons*, Liturgie et Hymnographie: Kontakion et Canon, *DOP* 34 (1980–1981) 41.

[68] Romanos le Mélode, Hymnes, t. II, ις', 7, p. 194.

against the iconoclasts. The iconophile authors commonly stress the material aspect of Christ's human nature by using this term. The same term figures prominently in the writing of those Church Fathers who engaged in a polemic with the proponents of docetism and Apollinarianism.[69] Accordingly, I would argue that in stressing the unity of these three feasts commemorating events in which the reality of Christ's human body (flesh) was revealed, Kassia implicitly advanced an anti-iconoclast argument. Highly indicative in this regard is the recurrence of the same incipit containing the word ὠράθης (from the verb ὁράω — to see). The Iconophiles repeatedly invoked the visibility of the Incarnate Christ in order to vindicate the legitimacy of pictorial representations of Christ.[70] The fact that, contrary to their opponents, they stressed the primacy of sight over writing, should be seen in this light. Typical of the iconophile insistence on the faculty of vision is Patriarch Nikephoros's claim that "sight is the most honored and necessary of the senses."[71]

It should be noted that other hymnographers of the iconoclastic period also invoke the Incarnation in the refrains of their *stichera* in order to associate it with the veneration of icons. For example, this connection is stressed in the refrain of the first three *stichera* on "Lord, I have cried" for the feast of the Presentation in the Temple, which are ascribed to Patriarch Germanos I. In the following refrain, the link between the Incarnation and the veneration of icons is established through the use of the verbs σαρκόω and προσκυνάω:

ὁ σαρκωθεὶς δι' ἡμᾶς,	He who assumed flesh for our sake,
καὶ σώσας τὸν ἄνθρωπον·	and saved the mankind;
Αὐτὸν προσκυνήσωμεν.	let us venerate Him.[72]

These examples from the poetry of Germanos and Kassia demonstrate that rhetorical devices such as dialogues, repetitions, and refrains were instrumental in conveying doctrinal teachings to the congregation.

In Kassia's second and third *stichera* on the Presentation dramatic elements are also stressed. Here, the protagonist is the Theotokos who carries Christ in her hands and gives Him to Symeon. In the second *sticheron*, which opens with an introduction spoken by the narrator (lines 1–4), the Theotokos is presented delivering the Christ Child to Symeon. She invites the aged priest to receive the One

[69] For this sense of the word σάρξ see *G. W. H. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, 1225–1226.

[70] Cf. for example the following statement of John of Damascus (d. 749): ἐν πίναξι χάραττε καὶ ἀνατίθει πρὸς θεωρίαν τὸν ὁραθῆναι καταδεξάμενον. Die Schriften des Johannes von Damaskos III, Contra imaginum calumniatores orationes tres, I, 8 and III, 8, ed. *B. Kotter*, Berlin — New York 1975, 82.

[71] ὄψις τῶν αἰσθητηρίων τὸ τιμιώτατον καὶ ἀναγκαιότατον. Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refvtatio et eversio definitionis synodalis anni 815, 119, (Corpvs Christianorvm Series Graeca 33), ed. *J. M. Featherstone*, Leuven 1997, 211. For this argument as part of the ninth-century iconophile rhetorical arsenal, see *J.-M. Sansterre*, La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste, Testo e immagine nell'alto medioevo 41, Spoleto 1994, 197–240.

[72] Menaion for February 2.

“whom the teachings of the prophets proclaimed” (lines 4–6)[73] and who as “the holy lawgiver fulfills the law” (line 7).[74]

Finally, the third *sticheron* features a monologue of the Theotokos addressed to Christ, in which she expressed her marvel in a series of antitheses: she holds Him as an infant, He who holds everything together (lines 1–2); she brings Him to the temple, He who is beyond goodness (line 3); she delivers Him into the arms of the elder, He who sits in the bosom of the Father (lines 4–5), He endures purification, He who purifies the whole of corrupt nature (lines 6–7). As in the *stichera* on the Nativity and the Theophany, Kassia in this *sticheron* underscores the greatness of Christ’s condescension (συγκατάβασις) (line 10). This term, which occurs several times in her authentic works, refers to God’s accommodation of and concession to the limitations of humanity,[75] particularly evident in Christ’s Incarnation. The word is used in this sense in Byzantine homiletics and hymnography alike. For example, Basil the Great writes that the joining of God the Logos with human flesh and His condescension to human weakness is a testament to God’s utmost power.[76] Romanos the Melode in the first *prooimion* of his *kontakion* for the feast of the Presentation sees God’s ineffable condescension in the fact that the One before whom the powers of Heaven tremble, is now embraced by the hands.[77] The term συγκατάβασις, I should add, is closely associated with the word κένωσις, which has a similar meaning, and which Kassia uses twice in her authentic works — in the Tetraodion on Holy Saturday and in the *sticheron* on Holy Wednesday.

The content of Kassia’s Tetraodion on Holy Saturday[78] reflects the theology of Christ’s Descent into Hell developed in late antiquity. This can also be seen in the context of her anti-iconoclastic struggle, if we keep in mind a statement from the aforementioned pamphlet *Adversus Constantinum Cabalinum,* that “the lawless ones”, as its author calls the iconoclasts, “did not perceive that, after Christ’s crucifixion and resurrection, the veneration of idols gradually started to be driven away from the Earth”.[79] The main message of the Tetraodion is that Christ, following His death on the cross, descended into Hell, from where He released and

---

[73] Romanos’s *kontakion* of the same feast expresses a similar idea: “All the prophets preached your Son” (Πάντες οἱ προφῆται τὸν υἱόν σου ἐκήρυξαν). Romanos le Mélode, Hymnes, t. II, θ', 3, p. 184.

[74] Romanos also names Christ the “guardian/keeper of the law” — φύλαξ τοῦ νόμου. Romanos le Mélode, Hymnes, t. II, ζ', 9, p. 182.

[75] *Lampe*, op. cit., 1268.

[76] ἐπειδὴ μέλλει τῇ ἀσθενείᾳ συνάπτεσθαι τῆς σαρκὸς ὁ Θεὸς Λόγος, καλῶς πρόσκειται τὸ, *Δυνατέ·* διότι μεγίστης ἀπόδειξιν δυνάμεως ἔχει τὸ δυνηθῆναι Θεὸν ἐν ἀνθρώπου φύσει γενέσθαι. Οὐ γὰρ τοσοῦτον οὐρανοῦ καὶ γῆς σύστασις ... τὴν δύναμιν παρίστησι τοῦ Θεοῦ Λόγου, ὅσον ἡ περὶ τὴν ἐνανθρώπησιν οἰκονομία καὶ ἡ πρὸς τὸ ταπεινὸν καὶ ἀσθενὲς τῆς ἀνθρωπότητος συγκατάβασις, Basilii Magni Homilia in Psalmum XLIV, 5 (PG 29/2 400B).

[77] Romanos le Mélode, Hymnes, t. II, Προοίμιον I, p. 174. For the English translation see: Kontakia of Romanos, Byzantine Melodist. I: On the Person of Christ, ed. *M. Carpenter*, Columbia 1970, 39.

[78] *Tripolitis*, Kassia. 81–87.

[79] καὶ οὐκ ἔγνωσαν οἱ παράνομοι, ὅτι τοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος καὶ ἀναστάντος, ἀπὸ τότε εἰδωλικὴ προσκύνησις κατὰ μικρὸν ἤρξατο ἀπὸ τῆς γῆς ἀποδιώκεσθαι. PG 95, 336B-C.

raised those who had died. The Gospel texts that describe Christ's death and resurrection, do not explicitly refer to His soul's sojourn in Hell after His death on the Cross.[80] However, this idea is present in other books of the New Testament, e. g., Act. 2:24–31 and 1 Ptr. 3:18–20; 4:6. Having as the starting point these New Testament's accounts as well as the Old Testament's prophecies (cf. Ps. 15:10; Ps. 138:8, etc.), Christian theologians developed this teaching further, drawing simultaneously upon the ancient Mediterranean traditions of the descent of deities and heroes into the underworld.[81] Some apocryphal books exerted significant influence on the development of this teaching as well, including the Odes of Solomon,[82] written at the end of the first or at the beginning of the second century. Aside from the Odes Christ's sojourn in hell is also mentioned in the hymn *On the Passover* (Περὶ Πάσχα) of Melito of Sardis.[83] In the course of the fourth century, this theme was incorporated in church poetry,[84] as well as in the Creed[85] and the liturgy.[86] The belief in Christ's descent into Hell received a doctrinal definition in the ninth canon of the Fifth Ecumenical Synod of 553.[87] Soon afterwards, the apocryphal Gospel of Nicodemus was composed (after 555), containing the most detailed account of the event.[88] Crystallized during the first six centuries, the theology of Christ's descent permeates the hymnographical works written for the liturgical celebration of Holy Saturday.[89] This is also true of Kassia's Tetraodion as well, in which there are many conceits and allusions borrowed from the earlier sources.

[80] It is mentioned, however, that at the moment of Christ's death the graves were opened and many bodies were raised (cf. Mt. 27:52–53), an occurrence that George of Nicomedia (d. after 880) associates with the salvation of the dead from the underworld: τὰ μνημεῖα ἀνέῳξε, καὶ νεκροὺς ἐκ τῶν καταχθονίων ἀνείλκυσε ("[Christ] opened the graves and drew the dead out of the underworld"), Georgii Nicomediensis Oratio VIII. In sepulturam divini corporis Domini nostri Jesu Christi, sancta ac magna die Parasceves, PG 100, 1485B.

[81] E.g. Attis, Dionysus, Heracles, Orpheus, Persephone, Odysseus, Aeneas, etc.

[82] See the following editions of this book: The Odes of Solomon, ed. *J. H. Charlesworth*, Missoula, Montana, 1973, and Αἱ Ὠδαὶ Σολομῶντος. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῆς ὑμνογραφίας τῆς ἀρχαϊκῆς Ἐκκλησίας, (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 29), ed. *V. Fanourgakis*, Thessalonike 1979.

[83] Méliton de Sardes, Sur la Pâque et fragments, (SC 123), ed. *O. Perler*, Paris 1966, lines 775–785 (pp. 120–122).

[84] *J. Texidor*, Le thème de la 'Descente aux Enfers' chez saint Ephrem, L'Orient Syrien 6 (1961) 25–41.

[85] *I. Karmiris*, Ἡ εἰς Ἅδου κάθοδος τοῦ Χριστοῦ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, Ἀθῆναι 1939, 33, 44 sq. Cf. for example the Creed of the fourth Synod of Sirmium (359), usually referred to as the Fourth Confession of Sirmium: …καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα… Fidei formula synodi Sirmiensis, Athanasius Werke, vol. 2.1. ed. *H. G. Opitz*, Berlin 1940, 235–236.

[86] *Karmiris*, op. cit., 34 sq.

[87] Cf. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, vol. IX, ed. *J. D. Mansi*, Florentiae 1763, 397E–400A.

[88] *G. C.* O'Ceallaigh, Dating the Commentaries of Nicodemus, Harvard Theological Review 56 (1963) 21–58.

[89] For the catalogue and the analysis of all Byzantine liturgical hymns reflecting the teaching about Christ's Descent into Hell see *P. E. Yevics*, Lazarus Saturday in the Byzantine Tradition: An Example of Structural Analysis of the Byzantine Tradition, (PhD diss.), Drew University, Madison, New Jersey, 1997, 385–436 and Appendix 7 (Byzantine Hymns Reflecting the Theme of the Destruction of Hades), 709–735. It should be noticed that the author took into account only the hymns currently used in the liturgy of the Eastern Church.

In the first *troparion* of the first Ode, Kassia addresses the "senseless, old and insatiable Hades" (lines 9–10), inviting him to receive "the life of all (mankind)" (lines 11–12), i. e. Christ, who will destroy him and force him to vomit the souls, which he had swallowed: καταπιὼν γὰρ ἐμέσεις
ἃς προπέπωκας δικαίων ψυχάς (lines 13–14).

Parallels to the conceit expressed in the quoted excerpt are found in the above mentioned Odes of Solomon, as well as in two *kontakia* of Romanos the Melode. The Odes states the following:

Ὁ ᾍδης ἑώρακέ με	Hades saw me
καὶ συνετρίβη,	and he was crushed,
ὁ θάνατος ἐξήμεσέ με	the death vomited me
καὶ πολλοὺς μετ' ἐμοῦ.	and many others with me.[90]

Romanos's fourth *kontakion* on the Resurrection declares:

ὅτι κατελθὼν τῆς γαστρός μου καθήψατο	since in His descent He has attacked my stomach
ὅθεν ἐξεμέσω οὕσπερ κατέπιον πρώην.	I vomit forth those whom I formerly devoured.[91]

In the fifth *kontakion* we read the following:

Οὕτως Ἰωνᾶν τριταῖον τὸ κῆτος ἐξέμεσε·	Just as, on the third day, the whale disgorged Jonas;
νῦν κἀγὼ ἐμέσω Χριστὸν καὶ	now I disgorge Christ
πάντας τοὺς ὄντας Χριστοῦ.	and all of those who are Christ's.[92]

A similar idea is expressed also in a *troparion* sung at the *Orthros* of the feast of the Exaltation of the Cross (14th September):

ὃν γὰρ κατέπιεν πόθῳ ὁ ᾍδης,	for the One, whom the Hades had swalloved down with desire,
ἀπήμεσε τρόμῳ.	he vomited with horror.[93]

The *heirmos* of the third ode emphasizes the created world's compassionate response to the Passion of Christ (lines 25–29):

Σὲ τὸν ἐπὶ ὑδάτων	When the Creation observed you
κρεμάσαντα πᾶσαν τὴν γῆν ἀσχέτως	hanging on Golgotha,
ἡ κτίσις κατιδοῦσα	You who without hindrance hung

---

90 Ode 42, lines 15–16.

91 Oikos 20, vers. 4–5. Romanos le Mélode, Hymnes, t. IV, (SC 128), ed. *J. Grosdidier de Matons*, Paris 1967, 524. For English translation see *Carpenter*, op. cit., 304, slightly modified. In the Khludov Psalter (the middle of the ninth century) there are some miniatures with the representation of Christ's Descent into Hell, in which He pulls out Adam from the belly of Hades. See *M. V. Schepkina*, Miniatyry Hludovskoj Psaltyri. Grečeskij illjustrirovannyj kodeks IX veka, Moskva 1977, sq. 63r, 63v and 82v.

92 Oikos 9, vers. 1–2. Romanos le Mélode, Hymnes, t. IV, 560. The English translation is taken from *Carpenter*, op. cit., 278.

93 See this *troparion* in Le Typicon de la Grande Église, Tome I*:* Le cycle des douze mois, (OCA 165), ed. *J. Mateos*, Rome 1962, 30. The *troparion* is currently chanted as the second *kathisma*. See Menaion for September 14.

ἐν τῷ κρανίῳ κρεμάμενον,	the whole earth upon the waters,
θάμβει πολλῷ συνείχετο.	she was filled with great astonishment.

The compassion of the created world is a prominent theme in the liturgical poetry of Good Friday and Holy Saturday, as well as in the homilies of the ninth century, composed to be delivered on these feast days. The Patriarch Photius (d. ca. 893) in a sermon pronounced on Good Friday, says: “The earth quakes, the sun is darkened, the veil of the temple is rent, because they see the Lord crucified for us”.[94] In a similar vein, George of Nicomedia asserts: “His passion amazed the angels; the elements stood in awe; the ever-shining lights tremble and with fear cringed”.[95]

The paradox that the One who hung the earth, hangs on Golgotha, appears frequently in hymnography, beginning with the hymn *On Pasha* of Melito:

ὁ κρεμάσας τὴν γῆν κρέμαται	He Who hung the earth, is hanging.[96]

Another term from Kassia’s Tetraodion that resonates with the patristic tradition is the theologically charged term κένωσις (“emptying”). It occurs in the *heirmos* of the fourth ode:

Τὴν ἐν σταυρῷ σου θείαν κένωσιν	Habakkuk foresaw
προορῶν Ἀββακούμ,	Your divine self-emptying upon the cross.[97]

The term κένωσις comes from the verb κενόω. In the New Testament it is used to designate the abasement in the Incarnation (Philip. 2:7). Many patristic authors imply the term in this sense.[98] Theodot of Ancyra associates κένωσις with the aforementioned συγκατάβασις: διὰ κενώσεως συγκατάβασιν. This terse formulation encapsulates the entire divine economy of Christ’s Incarnation.[99] This meaning of the term is also attested in Byzantine liturgical poetry. For instance, in his Canon on Good Friday Kosmas the Melode writes: “I wake up before dawn to You, who out of mercy emptied Yourself without change to the fallen [man].”[100] In the later Christian sources the term refers to Christ’s Passion

[94] Ἡ γῆ σείεται, ὁ ἥλιος σκοτίζεται, τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ῥήγνυται, ὅτι δεσπότην ὁρᾷ σταυρούμενον δι’ ἡμᾶς. Ὁμιλία δευτέρα λεχθεῖσα τῇ ἁγίᾳ παρασκευῇ ἐν τῷ ἄμβωνι τῆς ἁγίας Εἰρήνης, μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τῆς κατηχήσεως, ιδ'. Photii, Patriarchae Constantinopoleos, Orationes et Homilia LXXXIII, t. II, ed. *St. D’Aristarchi*, Constantinopoli 1900, 170. For the English translation see: The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople, ed. *C. Mango*, Cambridge, Massachusetts 1958, 73. Photius expressed a similar idea in other his homilies as well. Cf. for example his second sermon on Holy Saturday: *St. D’Aristarchi*, op. cit., 444–445. The English translation: *Mango*, op. cit., 194.

[95] Τούτου τὸ πάθος ἐξεπλάγησαν ἄγγελοι· τοῦτο ᾐδέσθησαν στοιχεῖα· τοῦτο φωστῆρες ἀειλαμπεῖς ἔφριξαν, καὶ τρόμῳ τὰς ἀκτῖνας συνέστειλαν. Georgii Nicomediensis Oratio VIII. In sepulturam divini corporis Domini nostril Jesu Christi, sancta ac magna die Parasceves, PG 100, 1485B.

[96] Méliton de Sardes, Sur la Pâque, vers. 731, p. 116. Cf. other hymns chanted on Good Friday.

[97] *Tripolitis*, Kassia, 84.

[98] Cf. *Lampe*, op. cit., 744.

[99] οἰκονομίαν Θεοῦ καὶ διὰ κενώσεως συγκατάβασιν λέγομεν· ὅτι αὐτὸς ὁ Θεὸς Λόγος γέγονεν ἄνθρωπος. Theodoti Ancyrani Exposition Symboli Nicaeni, PG 77, 1317A.

[100] Πρὸς σὲ ὀρθρίζω, τὸν δι’ εὐσπλαγχνίαν σεαυτὸν τῷ πεσόντι κενώσαντα ἀτρέπτως. The *heirmos* of the fifth ode of the Canon on Good Friday. For this term see *Lampe*, op. cit., 744–746.

as well,[101] and Kassia employs it in this sense in the quoted *heirmos*. However, in her most famous work, the *sticheron* on Holy Wednesday, she associates the word κένωσις with the Incarnation:

ὁ κλίνας τοὺς οὐρανοὺς	You who bowed the heavens
τῇ ἀφράστῳ σου κενώσει.	by your ineffable humiliation.
	(lines 17–18).[102]

Anti-iconoclast allusions can be also detected in Kassia's *sticheron* for the feast of the Holy Apostles Peter and Paul.[103] She begins this work by praising the role of the two princes of the apostles in the spreading of the Gospel, naming them "the great luminaries of the Church" (line 1), just as they are called in the apocryphal *Acta Petri et Pauli* (second century): τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους.[104] Then follows a reference to the ways in which they were martyred. Following the early Christian tradition, the poetess states that Peter "was nailed to the cross" (line 7), and that Paul "was cut by the sword" (line 11).[105] She further notices that the apostles rebuked the Jews for raising their hands against the Lord:

καὶ ἀμφότεροι τὸν Ἰσραὴλ καταγγέλλουσιν,	And both accuse Israel
ὡς εἰς αὐτὸν τὸν Κύριον,	for having stretched out its hands
χεῖρας ἀδίκως ἐκτείναντα.	unjustly against the Lord.
	(lines 14–16).

Already in the New Testament the Jews are considered responsible for Christ's death (cf. Math. 27:1; 20–23; 1Thes. 2:14–16). Melito of Sardis further developed this view.[106] Beginning with the third century, some Christian writers, Tertullian among them, placed the responsibility for the deicide squarely upon the Jews.[107]

In Kassia's *sticheron*, however, Israel is also, implicitly, a designation for the iconoclasts. That this is, indeed, the case is indicated by the fact that the mention of Israel's "stretching out" of hands against Christ is in no obvious way related to the theme of the feast. Kassia's image is reminiscent of a marginal minia-

---

[101] *Lampe*, op. cit., 745.

[102] *Tripolitis*, Kassia, 78–79. I will not proceed to the further treatment of this *sticheron*, because it has been the subject of a detailed analysis by several scholars. See, for example, *E. Catafygiotu-Topping*, Kassiane the Nun and the Sinful Woman, Greek Orthodox Theological Review 26 (1981) 201–209; *eadem*, The Psalmist, Luke and Kassia the Nun, BS/EB 9 (1982) 199–210; *A. Dyck*, On Cassia, Κύριε ἡ ἐν πολλαῖς…, Byzantion 56 (1986) 63–76, and *Tsironis*, The Body and the Senses, 142–144.

[103] For the text of the *sticheron* see *Tripolitis*, Kassia, 52–53.

[104] Acta Petri et Pauli, 18 (p. 187.4). Quoted in *Lampe*, op. cit., 1507.

[105] This tradition is recorded by Tertullian. Referring to the Church of Rome, he says the following: "Ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Iohannis (the Baptist) exitu coronatur." Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques, XXXVI, 3, edd. *R. F. Refoulé — P. De Labriolle*, (SC 46), Paris 1957, 137–138.

[106] Méliton de Sardes, Sur la Pâque, vers. 534–579 (pp. 102–104).

[107] *D. Jacoby*, Les Juifs de Byzance: une communauté marginalisée, Οἱ περιθωριακοὶ στὸ Βυζάντιο, ed. *Ch. A. Maltezou*, Athens 1993, 108.

ture from the Khludov Psalter,[108] dated to between 843 and 847. The miniature shows Christ's Crucifixion as a visual gloss on Psalm 68:22: καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολὴν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος ("They also gave me gall for my food, and for my thirst they gave me vinegar to drink"), and below that, two iconoclasts whitewashing an icon of Christ. The image condemns the iconoclasts by equating them with the Jews who tormented Him on the cross.[109] This theme was first developed in the above-mentioned pamphlet *Adversus Constantinum Cabalinum*, from where the inscriptions accompanying the miniatures are taken.[110]

The equation of the iconoclasts and Jews is very common in iconophile writings.[111] Such comparisons are frequent in the works of the most prominent anti-iconoclast polemicists of the ninth century — the Patriarch Nikephoros and Theodore of Stoudios. Nikephoros, for instance, calls the iconoclasts νεοφανεῖς Ἰουδαῖοι ("recently appeared Jews"), and adds that their doctrine is not Christian but belongs to "the Jews who slew the Lord."[112] Nikephoros' branding of the Jews as "slayers of the Lord" (κυριοκτόνοι), especially in the context of his anti-iconoclastic polemics, may well have inspired Kassia's *sticheron*.

The four concluding verses of the *sticheron* seem to support this interpretation. Here, the poetess addresses Christ, imploring Him to "cast down those who are against us" and to "strengthen the true faith":

Διὸ εὐχαῖς αὐτῶν,	Therefore by their prayers,
Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, τοὺς καθ' ἡμῶν κατάβαλε,	Christ our God, cast down those who are against us
καὶ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν κράτυνον,	and strengthen the true faith
ὡς φιλάνθρωπος.	as a lover of mankind (lines 17–19).

[108] *Schepkina*, Miniatyury, fol. 67r.

[109] For the description and the explanation of this miniature see *Corrigan*, Visual Polemics, 30, and 162, notes 20 and 21.

[110] PG 95, 333B–336B. See *C. Walter*, "Latter-Day" Saints and the Image of Christ in the Ninth-Century Byzantine Marginal Psalters, RÉB 45 (1987) 216 and *Corrigan*, Visual Polemics, 30–31, and 163, note 23.

[111] A list of anti-Jewish dialogues that also engage in a defense of images see *Corrigan*, Visual Polemics, 164, note 35. For the anti-Jewish writings during the iconoclastic era see also *P. Speck*, Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluß des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus, Bonn, 1990, and Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources: An Annotated Survey, (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 7), edd. *L. Brubaker — J. Haldon*, Aldershot etc., 2001, 268–272 with literature. By equating the iconoclasts with the Jews, the iconophiles followed a well-established tradition that used the Jews as the generic figure of the unbelievers and heretics. See *Kecskeméti*, Doctrine et drame, 31, and *M. Cunningham*, Polemic and Exegesis: Anti-Judaic Invective in Byzantine Homiletics, Sobornost 21.2 (1999) 51, 62–63.

[112] οὐ Χριστιανῶν τὸ παρ' αὐτοῖς πρεσβευόμενον φρόνημα, Ἰουδαίων δὲ τῶν κυριοκτόνων. Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refvtatio et eversio, 92, p. 163. Nikephoros, like other iconophile writers of the eighth and ninth centuries (see *Corrigan*, Visual Polemics, 30–31), regularly calls the iconoclasts Iudaizers. Cf. Refvtatio et eversio, 82, 90 (p. 143); 161, 18 (p. 258); 164, 6 (p. 264); 184, 2 (p. 291).

c) The ascetic ideal of life according to nature

A final work by Kassia that will be considered here, is her *sticheron* for the Feast of the Nativity of John the Forerunner (June 24), in which she subtly expresses a set of ideas concerning asceticism.[113] Since I have analyzed this *sticheron* in detail elsewhere,[114] I shall only review the points that are pertinent to the theme of this article. In this hymn Kassia praises John as "a man by nature" and as "an angel in his [way of] life," who "truly made straight (εὐθείας) the paths of our God" (lines 7–8). Clarifying and further developing the idea of John's angelic way of life, the poetess states that, having embraced complete purity and chastity and having struggled beyond nature, John held on to that which is according to nature, avoiding that which is contrary to nature:

εἶχε μὲν τὸ κατὰ φύσιν,
ἔφυγε δὲ τὸ παρὰ φύσιν,
ὑπὲρ φύσιν ἀγωνισάμενος
(lines 10–11).

The idea expressed in the quoted excerpt as well as its ascetic terminology, suggests that Kassia drew upon a similar idea from the *Vita Antonii* as her primary source. According to his biographer, Athanasius of Alexandria (d. 373), Antony said the following to his disciples in a discourse on the subject of virtue:

> For when the soul has its intellectual part in its natural state (κατὰ φύσιν) virtue is formed. And it is in its natural state (κατὰ φύσιν) when it remains as it came into existence: and when it came into existence it was good and very straight (εὐθής). For this cause Joshua, the son of Nun, exhorting the people, said to them: 'Make straight (εὐθύνατε) your heart unto the Lord God of Israel',[115] and John: 'Make your paths straight (εὐθείας)'.[116] For the straightness (τὸ γὰρ εὐθεῖαν) of soul consists in its having its intellectual part in its natural state (κατὰ φύσιν) as created. But when it swerves and is perverted from its natural state (κατὰ φύσιν), this is called vice of the soul. Thus the matter is not difficult. If we remain as we came into existence, we are in the state of virtue; but if we think of bad things, we shall be accounted evil. If, therefore, this matter had to be acquired from outside, it would indeed be difficult; but since it is within us, let us guard ourselves from foul thoughts; and having received the soul as something entrusted to us, let us preserve it for the Lord, that He may recognize His work as being the same as He made it'.[117]

In the passage that, it should be noted, makes direct reference to John the Forerunner, Antony defines virtue as the life of the soul that is "according to nature" (κατὰ φύσιν).[118] He arrives at this conclusion through the allegorical inter-

---

[113] For the Greek text and the English translation of this *sticheron* see *Tripolitis*, Kassia, 50–51.

[114] See *K. Simić*, Life According to Nature: Ascetic Ideals in a *Sticheron* by Kassia, Crkvene studije / Church Studies 6, The Centre of Church Studies, Niš 2009, 111–121.

[115] Jos. 24:23.

[116] Mt. 3:3.

[117] Athanase d' Alexandrie, Vie d' Antoine, 20, 5–9, (SC 400), ed. *G. J. M. Bartelink*, Paris 1994, 188–192.

[118] For a brief interpretation of this passage, see *M. J. Marx*, Incessant Prayer in the Vita Antonii, Studia Anselmiana 38 (1956) 110–113.

pretation of a verse from the Book of Joshua (Jos. 24:23) and another verse from the prophet Isaiah: "make straight (εὐθείας) the paths of our God" (Is. 40:3; Cf. Mt. 3:3; Mr. 1:3, and Lc. 3:4), which, according to the Gospels, allude to John the Forerunner. However, assigning a specifically ascetic meaning to these verses, Antony introduces an important change. He says: "Make *your* paths straight." Then he proceeds to connect these verses with the state of the soul, stating that the soul is "straight" when it has its intellectual part in its natural state (κατὰ φύσιν). Antony thus defines the original state of human nature with the phrase κατὰ φύσιν, which in his language has the sense of "according to genuine human nature," exactly as God created it in the beginning. Due to primordial sin, however, man, who had been created εὐθής, lost his original state of being κατὰ φύσιν. For this reason, the aim of human life is to return to that original state "as it was created in the beginning."[119]

With the use of the adjective εὐθύς,[120] which in the quoted excerpt has the same meaning as the phrase κατὰ φύσιν,[121] Athanasius obviously wants to give biblical grounding to his ascetic doctrine, since this word is used in both the Old[122] and New Testaments. This adjective, as well as the noun εὐθύτης, were also used by John Climacus (died around the middle of the 7th century), who imbues these words with an ascetic meaning by defining εὐθύτης as the virtue which is, above all, opposed to πονηρία.[123]

The distinction between the genuine and the fallen nature is characteristic of ascetic literature in general. By the genuine nature, human nature before the fall is understood as a nature free from evil. By contrast, evil is present in the nature of the fallen man, which accordingly can be and, in fact, is subject to passions. For this reason, an ascetic has to struggle against his nature. This is one of the dominant ideas of the *Ladder*.[124] Following the tradition of the *Vita Antonii,* the *Ladder* exhorts an ascetic to seek that "pure nature of the soul, as it was created".[125]

The phrases παρὰ φύσιν and ὑπὲρ φύσιν, do not appear in the *Vita Antonii*, but we find them in other ascetic works. Included in the *Apophthegmata Patrum* is

---

[119] Athanasius, Contra Gentes, 2, ed. and trans. by *R. W. Thomson*, Oxford 1971, 6.

[120] The Septuagint uses the alternative form εὐθής.

[121] The phrase is one with a veritable tradition in ancient philosophy. To live according to nature (τὸ κατὰ φύσιν ζῆν) was a well-known Stoic ideal, which is found, for example, in Zenon (ca. 335–263 BC) and Cleanthes (ca. 330-ca. 230 BC). See fragments of their works that have been preserved in *Stobaeus*, 2, 7, 6e and 2, 7, 7b, and Clemens Alexandrinus, Stromata II, XXI, 129 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 15), ed. *O. Stählin*, Leipzig 1906, 183. Cf. *Marx*, Incessant Prayer, 112–113.

[122] Cf. the Book of Ecclesiastes 7:29: "God made man upright (εὐθῆ, literally, "straight"), but they sought many notions".

[123] Cf. S. Giovanni Climaco Scala paradisi, II, grad. XXIV, ed. and tran. *P. Trevisan*, Torino 1941, 81–89.

[124] Cf. *D. Bogdanović*, Jovan Lestvičnik u vizantijskoj i staroj srpskoj književnosti, Beograd 1968, 43 and *J. Chryssavgis*, John Climacus: From the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain, Aldershot 2004, 166–167.

[125] *Trevisan*, II, grad. XXIV, p. 85.

a saying attributed to Abba Poemen, in which he states that: "God has given to Israel this way of life: abstention from the things which are contrary to the natural state (τὸ ἀπέχεσθαι τῶν παρὰ φύσιν)".[126] The ascetic interpretation of this phrase is found also in Anastasius the Sinaite (seventh century): "Contrary to nature (παρὰ φύσιν) is that which God has not created as it is now or that He has not created at all, i. e. sin and death."[127]

Finally, the idea contained in the third formulation — ὑπὲρ φύσιν, points above all to the *Ladder* of John Climacus. In his definition of purity (ἁγνεία), John emphasizes that this virtue aligns a monk with bodiless angels and represents "beyond nature (ὑπὲρ φύσιν) the supernatural denial of nature".[128] Speaking about the importance as well as the difficulty of overpowering nature, by which the fallen nature tainted by sin is understood, John Climacus says that "he who has conquered his body has conquered nature; and he who has conquered nature has certainly risen beyond nature (ὑπὲρ φύσιν ἐγένετο)".[129]

In view of these observations, it can be said that Kassia's *sticheron* in honor of John the Baptist as the role model for the monastic life, represents a compendium of Byzantine ascetic teaching articulated in some of the most influential ascetic writings of the Byzantine monastic tradition.

Conclusion

This article has attempted to shed new light on the creative use of patristic sources and earlier hymnographical works in the liturgical poetry of the Byzantine poetess Kassia. In the foregoing analysis, I have considered both the content of Kassia's poems and the rhetorical devices she employed. Her use of the sources was examined in relation to three main themes developed in her poetry: a) the imperial theme, b) the anti-iconoclastic polemic, and c) the ascetic ideal of life according to nature.

The imperial theme Kassia develops in the first *sticheron* on the Nativity of Christ —*When Augustus reigned* — in which she draws upon the idea of several theologians: Melito of Sardis, Hippolytus of Rome, Origen, Gregory of Nazianzus, and particularly upon Eusebius of Caesarea. Highlighting the temporal parallelism between the establishment of the Roman Empire and the emergence of Christianity, she recognizes the work of divine providence in these events. Her insistence on this parallelism should also be seen in the context of the Byzantine

[126] Les apophtegmes des pères. Collection systématique, I, 21, (SC 387), ed. *J.-C. Guy*, s.j., Paris 1993, 114. Cf. also ibid., II, 15, where Abba Isaiah says: ὁ κόσμος ἐστὶν τὸ ἐργάσασθαι τὰ παρὰ φύσιν καὶ πληρῶσαι τὰ θελήματα ἑαυτῶν κατὰ σάρκα (p. 132).

[127] Anastasii Sinaitae, Viae dvx, II, 7, (Corpvs Christianorvm Series Graeca, 8), ed. *K.-H. Uthemann*, Brepols-Turnhout 1981, 60. Theodore of Stoudios also imbues this phrase with a similar meaning. Cf. his Ep. 381, t. II, p. 522.

[128] ἁγνεία ἐστὶ φύσεως ὑπὲρ φύσιν ὑπερφυὴς ἄρνησις. *Trevisan*, t. I, grad. XV, p. 357.

[129] *Trevisan*, t. I, grad. XV, p. 387.

idea of "symphony" between Church and State, famously articulated in Justinian's Sixth *Novella*. In the prohibition of the veneration of icons, which the iconoclast emperors tried to enforce, Kassia obviously saw their overstepping of the boundaries of temporal power defined by the idea of symphony. Following the established tradition, in this *sticheron* she differentiates between the sacred and secular authorities, linking the emergence of the unified Roman Empire to the political benefits it brought to humankind, and the Incarnation of Christ to the religious ones.

The anti-iconoclastic polemic, based upon the established Christological teachings and common iconophile argumentation, permeates the majority of Kassia's authentic poetic works. Elements of this polemic can be also detected in the aforementioned Christmas *sticheron*. By emphasizing the notion that with Christ's birth, "the many gods of idolatry have been destroyed", Kassia refutes the iconoclastic understanding of the veneration of icons as a form of idolatry. The quoted line is reminiscent of a phrase by Theodore of Stoudios, in which the great iconophile argues that Christ through His Incarnation "destroyed every idolatrous representation".

In her eight other *stichera* on Christmas, as well as in the *stichera* on the Forefeast of the Theophany and the Presentation in the Temple, she also invokes the Inacarnation as an argument against the iconoclasts. Through the repetition of the verb ὡράθης in the incipits and the noun σάρξ in the refrain, Kassia underscores the visibility of Christ, and, therefore, the legitimacy of His pictorial representations. In the development of her argumentation she also builds upon the works of John of Damascus, the Patriarchs Germanos and Nikephoros, and others.

The fact that, in her *sticheron* on the feast of the Holy Apostles Peter and Paul, Kassia states that the two princes of the apostles rebuked the Jews for raising their hands against the Lord, should be seen as yet another anti-iconoclast aside. The equation of the iconoclasts and Jews is very common in iconophile writings of the most prominent iconophile polemicists of the ninth century — Patriarch Nikephoros and Theodore of Stoudios.

Kassia's ideas concerning asceticism are expressed in her *sticheron* on the Nativity of John the Forerunner. The statement that John εἶχε μὲν τὸ κατὰ φύσιν, ἔφυγε δὲ τὸ παρὰ φύσιν, ὑπὲρ φύσιν ἀγωνισάμενος, both in terms of its terminology and the ideas it succinctly articulates, suggests that Kassia particularly drew upon *Vita Antonii*, the *Ladder* of John Climacus, and the *Apophthegmata Patrum*. All these works, one should recall, were an essential component of the monastic curriculum during the Byzantine period.

In order to convey her ideas most effectively to the congregation, Kassia employed a number of rhetorical devices, including dialogues among the biblical protagonists, repetitions, and refrains. In doing so, she followed a tradition well-established in the works of several patristic authors and earlier hymnographers.

Through her purposeful and inventive use of the sources, Kassia implicitly aligned herself, as well as the iconophile group she represented, with a centuries-old tradition that came to embody the very notion of Orthodoxy. The poet-

ess's marshaling of authoritative exempla served to define her position as Orthodox vis-à-vis the novel and, therefore, heretical teachings of the iconoclasts. For Kassia, liturgical poetry was a potent instrument of theological argumentation and religious polemic. In her ingenious handling of the sources, the poetess ultimately participated in a larger discursive practice that was widespread during the iconoclastic era. As is well known, both the iconoclasts and the iconophiles were engaged in collecting texts and compiling *florilegia* with the aim of supporting their arguments.[130] Peppered with borrowings from and pointed allusions to a range of texts from the corpus of venerable Christian writings, Kassia's hymns staked a claim to a similar kind of authority. The weight of the arguments advanced in these poetic creations in no small part stemmed from their rootedness in a tradition.

LIST OF REFERENCES — ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ

Primary Sources — Извори

Anastasii Sinaitae, Viae dux, (Corpus Christianorum Series Graeca, 8), ed. *K.-H. Uthemann*, Brepols–Turnhout 1981.

Athanase d' Alexandrie, Vie d' Antoine, (SC 400), ed. *G. J. M. Bartelink*, Paris 1994.

Athanasius, Contra Gentes, ed. and trans. by *R. W. Thomson*, Oxford 1971.

Basilii Magni Homilia in Psalmum XLIV, PG 29/2 388A–413D.

Clemens Alexandrinus, Stromata I–VI, (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 15), ed. *O. Stählin*, Leipzig 1906.

Clementis Alexandrini Excerpta ex scriptis Theodoti, etc., PG 9, 655A–697C.

Contra Celsum, Ante-Nicene Fathers, vol. 4, edd. *A. Roberts — J. Donaldson*, Edinburgh 1867; reprint, Grand Rapids, Michigan, 1989.

Die Schriften des Johannes von Damaskos II, Expositio fidei, ed. *P. B. Kotter*, Berlin — New York 1973.

Die Schriften des Johannes von Damaskos III, Contra imaginum calumniatores orationes tres, ed. *B. Kotter*, Berlin — New York 1975.

Drake H. A., In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations, Berkeley etc., 1976.

Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, vol. I, livres I–IV, ed. *G. Bardy*, (SC 31), Paris 1952.

Eycèbe de Césarée, La preparation évangélique, edd. *J. Sirinelli — E. des Places*, (SC 206), Paris 1974.

Eusebius Werke, Über das Leben Constantins. Constantins Rede an die Heilige Versammlung. Tricennatsrede an Constantin, ed. *I. A. Heikel*, (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 7), Leipzig 1902.

Eusebius Werke, Die Demonstratio Evangelica, ed. *I. A. Heikel*, (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 23), Leipzig 1913.

Eusebius, The History of the Church from Christ to Constantine, transl. by G. A. Williamson; revised and edited with a new introduction by *A. Louth*, London 1989.

Eustratiadis S., Κασ(σ)ιανὴ ἡ Μελῳδός, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 31 (1932) 92–112.

[130] See, for instance, *A. Alexakis*, Codex Parisinus Graecus 1115 and Its archetype, Washington 1996.

Georgii monachi Chronicon, ed. *C. de Boor*, t. I, Lipsiae 1904.

Georgii Nicomediensis Oratio VIII. In sepulturam divini corporis Domini nostri Jesu Christi, sancta ac magna die Parasceves, PG 100, 1157A–1489D.

Grégoire de Nazianze, Discours 20–23, ed. *J. Mossay*, (SC 270), Paris 1980.

Grégoire de Nazianze, Discours 4–5, ed. *J. Bernardi*, (SC 309), Paris 1983.

Hippolyte, Commentaire sur Daniel, IV, IX, 2, ed. *M. Lefèvre*, (SC 13), Paris 1947.

Joannis Damasceni Adversus Constantinum Cabalinum, PG 95, 309A–341B.

Kontakia of Romanos, Byzantine Melodist. I: On the Person of Christ, ed. *M. Carpenter*, Columbia 1970.

Krumbacher K., Kasia, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse 1 (1897) 305–370.

Le Typicon de la Grande Église, Tome I*:* Le cycle des douze mois, (OCA 165), ed. *J. Mateos*, Rome 1962.

Les apophtegmes des pères. Collection systématique, t. I, (SC 387), ed. *J.-C. Guy*, s. j., Paris 1993.

Méliton de Sardes, Sur la Pâque et fragments, (SC 123), ed. *O. Perler*, Paris 1966.

Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Apologeticus pro sacris imaginibus, PG 100, 533B–832A.

Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refvtatio et eversio definitionis synodalis anni 815, (Corpvs Christianorvm Series Graeca 33), ed. *J. M. Featherstone*, Leuven 1997.

Nikephori Constantinopolitani Antirrheticus primus adversus Constantinum Copronymum, PG 100, 205A–328D.

Nikephori Constantinopolitani Antirrheticus secundus adversus Constantinum Copronymum, PG 100, 329A–373D.

Nikephori Constantinopolitani Antirrheticus tertius adversus Constantinum Copronymum, PG 100, 376A–533A.

Origène, Contre Celse, t. I, (livres I et II), ed. *M. Borret*, (SC 132), Paris 1967.

Patrologiae cursus completus, series Graeca (= PG), ed. *J. P. Migne*, Paris 1857–1866.

Photii, Patriarchae Constantinopoleos, Orationes et Homilia LXXXIII, t. II, ed. *St. D'Aristarchi*, Constantinopoli 1900.

Romanos le Mélode, Hymnes, t. II, ed. *J. Grosdidier de Matons*, (SC 110), Paris 1965.

Romanos le Mélode, Hymnes, t. IV, (SC 128), ed. *J. Grosdidier de Matons*, Paris 1967.

S. Giovanni Climaco Scala paradisi, t. II, ed. and tran. *P. Trevisan*, Torino 1941.

Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, vol. IX, ed. *Mansi J. D.*, Florentiae 1763.

Sancti Romani Melodi Cantica, Cantica dubia, edd. *P. Maas — C. A. Trypanis*, Berlin 1970.

Sophronii Hierosolymitani Troparium horarum, PG 87, 4005A–4010A.

Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques, XXXVI, 3, edd. *R. F. Refoulé — P. De Labriolle*, (SC 46), Paris 1957.

Texidor J., Le thème de la 'Descente aux Enfers' chez saint Ephrem, L'Orient Syrien 6 (1961) 25–41.

The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople, ed. *C. Mango*, Cambridge, Massachusetts 1958.

The Odes of Solomon, ed. *J. H. Charlesworth*, Missoula, Montana, 1973.

Theodori Praepositi Studitarum Antirrheticus II adversus Iconomachos, PG 99, 352–399D.

Theodori Praepositi Studitarum Antirrheticus III adversus Iconomachos, PG 99, 389A–436A.

Theodori Studitae Epistulae, t. II, ed. *G. Fatouros*, (CFHB, XXXI/2), Berlin — New York 1992.

Theodori Studitae In nativitatem sancti prophetae Praecursoris Baptistae, PG 99, 748B–757D.

Theodoti Ancyrani Exposition Symboli Nicaeni, PG 77, 1313C–1348D.

Tripolitis A., ed. and transl., Kassia: The Legend, the Woman, and Her Work, New York 1992.

Tsironi N., Κασσιανὴ ἡ ὑμνωδός, Ἀθήνα 2002.

Secondary Works — Литература

Alexakis A., Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype, Washington 1996.

Barber Ch., Figure and Likeness. On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm, Princeton — Oxford 2002.

Bentzen J. A., A Study of the Liturgical and Secular Works of Blessed Kassia, Byzantine Nun and Poet, (unpublished master's thesis), University of New England (Australia), 1994.

Bogdanović D., Jovan Lestvičnik u vizantijskoj i staroj srpskoj književnosti, Beograd 1968.

Brock S., Dialogue Hymns of the Syriac Churches, Sobornost 5.2 (1983) 35–45.

Brock S., Dramatic Dialogue Poems, IV Symposium Syriacum: Literary Genres in Syriac Literature, (OCA 229), edd. *H. J.W. Drijvers — R. Lavenant — C. Molenberg — G. J. Reinink*, Rome 1987, 135–147.

Bucur B. G., Exegesis of Biblical Theophanies in Byzantine Hymnography: Rewritten Bible?, Theological Studies 68.1 (2007) 92–112.

Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources: An Annotated Survey, (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 7), edd. *L. Brubaker — J. Haldon*, Aldershot etc., 2001.

Catafygiotu-Topping E., Kassiane the Nun and the Sinful Woman, Greek Orthodox Theological Review 26 (1981) 201–209.

Catafygiotu-Topping E., The Psalmist, Luke and Kassia the Nun, BS/EB 9 (1982) 199–210.

Catafygiotu-Topping E., Women Hymnographers in Byzantium, Δίπτυχα 3 (1982–1983) 98–111.

Chryssavgis J., John Climacus: From the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain, Aldershot 2004.

Cunningham M., Dramatic Device or Didactic Tool? The Function of Dialogue in Byzantine Preaching, ed. *E. Jeffreys*, Rhetoric in Byzantium: Papers from the Thirty-Fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001. Aldershot 2003, 101–113.

Cunningham M., Polemic and Exegesis: Anti-Judaic Invective in Byzantine Homiletics, Sobornost 21.2 (1999) 46–68.

Cunningham M., The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography, DOP 62 (2008), 251–260.

Dagron G., Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantine, Paris 1995.

Detorakis Th., Κοσμᾶς ὁ Μελωδός. Βίος καὶ ἔργο, (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 28), Θεσσαλονίκη 1979.

Dyck A., On Cassia, Κύριε ἡ ἐν πολλαῖς…, Byzantion 56 (1986) 63–76.

Gero S., Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with Particular Attention to the Oriental Sources, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 346, Subsidia 41), Louvain 1973.

Grosdidier de Matons J., Liturgie et Hymnographie: Kontakion et Canon, *DOP* 34 (1980–1981) 31–43.

Hannick Ch., The Theotokos in Byzantine Hymnography: Typology and Allegory, ed. *M. Vassilaki*, Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium, Aldershot 2005, 69–76.

Jacoby D., Les Juifs de Byzance: une communauté marginalisée, Οἱ περιθωριακοὶ στὸ Βυζάντιο, ed. *Ch. A. Maltezou*, Ἀθήνα 1993, 103–154.

Karavites P., Gregory Nazianzinos and Byzantine Hymnography, The Journal of Hellenic Studies 113 (1993) 81–98.

Karmiris I., Ἡ εἰς Ἅδου κάθοδος τοῦ Χριστοῦ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, Ἀθῆναι 1939.

Kazhdan A., A History of Byzantine Literature (650–850), Athens 1999.

Kecskeméti J., Doctrine et drame dans la predication grecque, Euphrosyne 21 (1993) 29–68.

Kofsky A., Eusebius of Caesarea Against Paganism, Leiden — Boston 2000.

Lampe G. W. H., A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961.

Lauxtermann M., Three Biographical Notes, BZ 91.2 (1998) 391–397.

Maisano R., Romanos's Use of Greek Patristic Sources, DOP 62 (2008) 261–273.

Martin R., The Dead Christ on the Cross in Byzantine Art, ed. *K. Weitzmann*, Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr., Princeton 1955, 189–196.

Marx M. J., Incessant Prayer in the Vita Antonii, Studia Anselmiana 38 (1956) 108–135.

Meyendorff J., Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes, London–Oxford 1974.

Meyendorff P., Eastern Liturgical Theology, edd. *B. McGinn — J. Meyendorff*, Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century, New York 1985, 350–363.

O'Ceallaigh G. C., Dating the Commentaries of Nicodemus, Harvard Theological Review, 56 (1963), 21–58.

Peterson E., Der Monotheismus als politisches Problem, Theologische Traktate, Münster 1951, 83–94.

Rist J. M., Luke 2:2: Making Sense of the Date of Jesus' Birth, Journal of Theological Studies 56.2 (2005) 489–491.

Rochow I., Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia, Berlin 1967.

Sansterre J.-M., La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste, Testo e immagine nell'alto medioevo 41, Spoleto 1994, 197–240.

Schepkina M. V., Miniatyury Hludovskoj Psaltyri. Grečeskij illjustrirovannyj kodeks IX veka, Moskva 1977.

Schirò G., La seconda leggenda di Cassia, Δίπτυχα 1 (1979) 300–315.

Simić K., Life According to Nature: Ascetic Ideals in a *Sticheron* by Kassia, Crkvene studije / Church Studies 6, The Centre of Church Studies, Niš 2009, 111–121.

Simić K., Pesnikinja Kasija: Liturgijska poezija pesnikinje Kasije i njen slovenski prevod (forthcoming).

Sirinelli J., Les vues historiques d'Eusebe de Césarée durant la période prénicêenne, Paris 1961.

Speck P., Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluß des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus, Bonn, 1990.

Tsironis N., The Body and the Senses in the Work of Cassia the Hymnographer: Literary Trends in the Iconoclastic Period, Σύμμεικτα 16 (2003) 139–157.

Velimirović M., Liturgical Drama in Byzantium and Russia, *DOP* 16 (1962) 351–385.

Vlachopoulou Ph., Βιβλιογραφικὸ δοκίμιο γιὰ τὴν Κασ(σ)ία–Κασ(σ)ιανή. Ὁ θρῦλος γύρω ἀπὸ τὴ βυζαντινὴ ποιήτρια καὶ ἡ ἱστορικότητά του, Βυζαντινὸς Δόμος 1 (1987) 139–159.

Walter C., "Latter-Day" Saints and the Image of Christ in the Ninth-Century Byzantine Marginal Psalters, RÉB 45 (1987) 205–222.

Wellesz E., A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford 1961.

White A. W., The Artifice of Eternity: A Study of Liturgical and Theatrical Practices in Byzantium, (PhD diss.), University of Maryland, College Park, 2006.

Yevics P. E., Lazarus Saturday in the Byzantine Tradition: An Example of Structural Analysis of the Byzantine Tradition, (PhD diss.), Drew University, Madison, New Jersey, 1997.

Αἱ Ὠδαὶ Σολομῶντος. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῆς ὑμνογραφίας τῆς ἀρχαϊκῆς Ἐκκλησίας, (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 29), ed. *V. Fanourgakis*, Thessalonike 1979.

Коста Симић

КАСИЈИНА ХИМНОГРАФИЈА У СВЕТЛУ ПАТРИСТИЧКИХ ИЗВОРА И РАНИХ ХИМНОГРАФСКИХ ДЕЛА

У византијској литургијској поезији сумирано је богословско наслеђе ранохришћанског и рановизантијског периода. Полазећи од те опште констатације, у чланку сам желео да истражим на који начин и у ком степену је византијска песникиња Касија користила патристичке изворе и химне старијих песника у својим поетским делима. Коришћење извора сагледано је у контексту три главне теме Касијине литургијске поезије: а) истицање временске подударности између оснивања Римског царства и настанка хришћанства, б) антииконокластичка полемика и б) аскетски идеал живљења у складу с природом. Прву тему песникиња разрађује у божићној стихири Αὐγούστου μοναρχήσαντος, у којој повлачи паралелу између Августовог успостављања јединствене власти (μοναρχία) на простору читавог Средоземља и Христовог рођења. Док је успостављање владавине цара Августа означило крај многих локалних управа (πολυαρχία), Христовим рођењем укинуто је многобоштво (πολυθεΐα). Касија на тај начин следи раније утврђену традицију повезивања римског и хришћанског универзализма. Схватање да Римско царство има своје место у божанском плану развоја људске историје присутно је код Мелитона из Сарда, Хиполита Римског, Оригена, Григорија из Назијанза, и др., али на њему нарочито инсистира Јевсевије Кесаријски. Према Јевсевију, настанак Римске империје и хришћанске религије су донели човечанству мир, пошто су уклоњени узроци сталних сукоба међу народима, односно πολυαρχία и πολυθεΐα. Касијино наглашавање ове идеје треба такође довести у везу и са византијским концептом симфоније цркве и државе, који је током иконокластичких спорова био одбачен. У поменутој божићној химни Касија строго раздваја световну и црквену власт: појаву уједињеног Римског царства она доводи у везу са политичким добробитима за човечанство, док Христова инкарнација, која означава почетак хришћанства, за њу има само религијске импликације.

Касијина фразеологија употребљена у овој стихири, као што је израз „многобоштво идолâ би укинуто" (ст. 4), упућује такође и на њену антииконокластичку полемику. Познато је да су иконоборци оптуживали иконофиле за идолопоклонство. Побијајући такве оптужбе, поштоваоци икона су се позивали на Христову инкарнацију. Оваплоћење је било један од аргумената и Теодора Студита, чији се израз да је Христос својом инкарнацијом „укинуо сваки идолски лик" очигледно налази у основи четвртог стиха дате стихире.

Антииконоборачком полемиком прожето је и осталих осам Касијиних стихира написаних за празник Христовог рођења, као и стихире претпразништва Богојављења и Сретења. Прве четири божићне стихире завршавају се истим рефреном, у коме се истиче да је Христос својим оваплоћењем обожио смртну људску природу. Употребљена фразеологија упућује на утицај Софронија Јерусалимског и Јована Дамаскина. Понављањем глагола ὡράθης у

инципитима и именице σάρξ у рефрену, Касија истиче материјалност Христовог тела и, према томе, легитимност Његовог приказивања на иконама. У својој аргументацији Касија очигледно развија идеје из дела Јована Дамаскина, цариградских патријараха Германа I и Никифора, и др.

Осуда Јевреја од стране апостола Петра и Павла, због тога што су подигли своје руке против Бога, коју срећемо у Касијиној стихири у част ове двојице апостола, треба такође да буде посматрана у контексту њене антииконоборачке полемике. Изједначавање иконобораца и Јевреја представља опште место у делима патријарха Никифора и Теодора Студита, као најистакнутијих иконофилских писаца IX века.

Касија је своје аскетске идеје изразила у стихири за празник рођења Јована Претече, у којој хвали његов анђеоски начин живота. Употребљена терминологија и истицање да је Јован својим натприродним подвизима и кроз удаљавање од онога што је противприродно, задобио оно што је у складу с природом (κατὰ φύσιν), упућују на утицај Житија Антонија Великог, Лествице Јована Лествичника и Патерика.

У циљу ефективнијег преношења идеја на свој аудиторијум, Касија користи разне реторске фигуре, међу којима су дијалози између библијских протагониста, понављања и рефрени најзачајнији. Песникиња и у том погледу следи традицију, која је утврђена у делима ранијих писаца и песника.

Зборник радова Византолошког института XLVIII, 2011
Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines XLVIII, 2011

УДК: 94(497.15))"04/14":930(495.02))"09/14"
DOI:10.2298/ZRVI1148039B

БОРИС БАБИЋ
(Филозофски факултет, Бања Лука)

ВИЗАНТИЈСКИ И ПОСТВИЗАНТИЈСКИ ИЗВОРИ О ПРОСТОРУ И ПОЛОЖАЈУ СРЕДЊОВЈЕКОВНЕ БОСНЕ

У овом раду говори се о историјско-географским карактеристикама средњовјековне Босне, њеном простору и положају представљеним кроз перцепцију византијских и поствизантијских извора. Карактеристично је да сви ти извори, без обзира да ли су настајали у X, XII, XV вијеку или у стољећима након пропасти византијске државе пружају свједочанства о територији Босне. Њихове представе су понекад мало искривљене и нереалне, а њихови називи почивају на античким стандардима. Подаци које пружа изворна грађа говоре о изгледу средњовјековне Босне и градовима на њеној територији, различито именованим у византијским изворима.

Кључне ријечи: Босна, византијски писци, поствизантијски извори, територија, градови.

This article discusses the historical and geographical characteristics of medieval Bosnia, its area and position presented in the perception of Byzantine and post-Byzantine sources. It is characteristic that all these sources, regardless of whether they originated in the 10th, 12th, or 15th century or in the centuries after the collapse of the Byzantine Empire offered testimony of the territory of Bosnia. The presentations are sometimes a bit distorted and unrealistic, and their names are based on ancient standards. Data provided by the source material speaking of the appearance of Bosnia and medieval towns in its territory, were named differently in Byzantine sources.

Key words: Bosnia, the Byzantine writers, post-byzantine sources, territories, cities.

Најстарије вијести о територији Босне садржи спис византијског цара Константина VII Порфирогенита. Цар-писац, наводећи територије на којима су се населили Срби, поменуо је Србију, Паганију, Травунију и земље Захумљана

и Конављана.[1] На самом крају поглавља о Србима, у посљедњој реченици, цар-писац је набројао насељене градове који се налазе у покрштеној Србији: Дестиник, Чернавуск, Међуречје, Дреснеик, Лесник, Салинес.[2] Потом наводи два града, Котор и Десник, за која каже да се налазе у области Босне. Још увијек није потпуно разријешена дилема о данашњем положају ових градова. Постоје бројна, међусобно супротстављена мишљења.[3] Ипак, јасно је да њихово стварно одредиште треба тражити у најстаријем језгру Босне, односно у областима Сарајевског и Височког поља. Захваљујући достигнућима стручњака који се баве историјском географијом, поуздано се зна да је средњовјековна Босна првобитно обухватала простор од Сарајевског поља на југу до Зеничког поља на сјеверу.[4]

Константин VII Порфирогенит, говорећи о Босни употребљава деминутивни израз τὸ χωρίον да би истакао величину саме територије Босне и показао да је првобитно Босна заузимала узан појас земљишта и била окружена остатком тадашње српске државе.[5] Постоје и другачија мишљења по

---

1 Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio, ed. *Gy. Moravcsik,* transl. *R. J. H. Jenkins*, Washington D. C. 1967², 152, (у даљем тексту DAI); Византијски извори за историју народа Југославије II (у даљем тексту ВИИНЈ II), обрадио *Б. Ферјанчић*, Београд 1959, 49.

2 DAI, 160. Више података о градовима у тадашњој „Крштеној Србији" пружа *С. Ћирковић*, „Насељени градови" Константина Порфирогенита и најстарија територијална организација*,* ЗРВИ 37 (1998) 9–32 (у даљем тексту *Ћирковић*, Насељени градови).

3 Досад је било много различитих покушаја да се одреди тачан савремени положај градова у Босни које је поменуо Порфирогенит. Још од времена *V. Klaića*, Poviest Bosne do propasti kraljevstva, Zagreb 1882, 19, већина истраживача је τὸ Κάτερα стављала у простор Сарајевског поља и идентификовала га са градом Котором или Которцем. Опширнију полемику о овом питању доноси ВИИНЈ II, 59, н. 203, *A. Babić*, O pitanju formiranja srednjovjekovne bosanske države, Sarajevo 1955, 55, је својевремено прихватио мишљење В. Скарића и тврдио да је у питању град Которац у Сарајевском пољу око Бутмира. Дилема око тачне убикације овог града није још разријешена. Још више недоумица изазивало је убицирање града τὸ Δεσνήκ. Од покушаја да се овај град поистовјети са Тешњом, *Новаковић*, Српске области X и XII века, Гласник СУД 48 (1880) 139, *Ћоровић,* Хисторија, 120, изгледа да нема ништа, јер како је показао *Ћирковић*, Насељени градови, 28, Тешањ се не налази у оквиру старог језгра Босне. *F. Šišić*, Pregled povijesti hrvatskog naroda, Zagreb 1975², 461, навео је три могућности: Бобовац, Сутјеска и Трстивица, а *P. Anđelić*, Bobovac i Kraljeva Sutjeska, Sarajevo 1973, 224, изнио је тврдњу да Десник треба тражити негдје у околини Високог. У новије вријеме *А. Лома*, Српски и хрватски језички потенцијал код Константина Порфирогенита, ЗРВИ 38 (1999–2000) 108, на основу језичке анализе покушао је установити положај градова у Босни и изнио мишљење да под Десником треба подразумијевати данашње насеље Даштанско код Вареша. Прије неколико година, *I. Goldstein*, „Zemljica Bosna — τὸ χωρίον Βόσονα" у „De administrando imperio" Konstantina VII Porfirogeneta, Zbornik o Pavlu Andjeliću, Sarajevo 2008, 105–106 (у даљем тексту *Goldstein*, „Zemljica Bosna") извршио је кратку рекапитулацију у историографији раније поменутих и могућих рјешења овог проблема, али није посебно убицирао један од два града које помиње Константин Порфирогенит.

4 *М. Благојевић*, Историјска географија и простор Републике Српске. Потреба и могућност истраживања, Зборник са научног скупа Филозофско-филолошке науке на почетку 21. вијека, књига 2, Бања Лука 2001, 262.

5 ВИИНЈ II, 58 (*Б. Ферјанчић*); *С. Ћирковић*, Насељени градови*,* 23; *Ј. Мргић*, Доњи Краји, крајина средњовековне Босне, Београд 2002, 29, сматра да је деминутивни облик χωρίον употребљен да означи однос величине територије Босне према обиму читаве Србије, којом је била потпуно окружена.

којима израз τὸ χωρίον не треба схватити у деминутиву као земљица већ као „омеђен простор". Оваквим тумачењем ствара се теза да је Босна у X вијеку била независна територија.[6] Недавно је Иво Голдштајн оповргао овакво тумачење термина τὸ χωρίον уз образложење да Константин Порфирогенит само у 33. и 34. поглављу свог дјела изразе χώρα и χωρίον користи као синониме, али у читавом дјелу то није тако, односно да се у случајевима Хрватске, Србије и Дукље досљедно користи термин χώρα.[7] О термину τὸ χωρίον и његовим значењима постоји опширна литература у византологији.[8]

Из самог контекста излагања Константина Порфирогенита може се закључити да „земља Босна" није засебна област, него да се у ово вријеме налази у саставу Србије. Лако је уочити да Константин Порфирогенит не поклања превише пажње Босни. Вјероватно да је њена тадашња изолованост и несамосталност узроковала такав однос. Њена политичка пасивност је онемогућавала дубље интересовање византијског владара. Као интегрални дио Србије, она у том тренутку није ни могла изазвати веће интересовање византијског писца. Као што је одавно примијећено, у X вијеку Босна представља само географски појам, односно територијалну, а не националну творевину.[9] Ову тврдњу потврђују и подаци *Књиге о церемонијама* Константина Порфирогенита. У 48. глави овог дјела писац говори о односу византијског цара према јужнословенским владарима, које назива архонтима. Цар писац наводи архонта Хрватске, Срба, Захумљана, Конављa, Требињана и архонта Дукље.[10] Види се да је дио архоната наведених у *Књизи о церемонијама* категорисан по земљи којом управља, а дио по народу из којег води поријекло. Свима њима византијски цар издаје писмене наредбе. Можемо уочити да међу поменутим јужнословенским владарима нема архонта Босне. Босна је представљала само дио тадашње српске државе, није имала политичку самосталност, а самим тим ни сопственог владара, којем би могла бити

---

[6] *A. Babić*, Iz istorije srednjovjekovne Bosne, Sarajevo 1972, 56–59, своје тврдње образлаже податком да изрази ἡ χώρα и τὸ χωρίον имају једнако значење и да не морају означавати умањенице. Своје тврдње базира на тумачењу ових термина у рјечнику *Charles du Cange*, Glossarium ad scriptores mediae et infirmae graecitatis, Paris, 1688. Веома скоро је *T. Živković*, On the beginnings of Bosnia in the Middle Ages, Spomenica akademika Marka Šunjića, Sarajevo 2010, 161–180, на основу листе градова забиљежене у дјелу De Administrando Imperio изнио контраверзно тумачење да је средњовјековна Босна била самостална кнежевина прије 822. године.

[7] *Goldstein*, „Zemljica Bosna", 99–100. О различитим значењима термина χώρα писао је *Љ. Максимовић*, Хора, Лексикон српског средњег века, приредили *С. Ћирковић, Р. Михаљчић,* Београд 1999, 776.

[8] *M. C. Bartusis*, Chorion, Oxford Dictionary of Bizantium I, New York — Oxford 1991, 431, доноси неколико различитих значења овог термина, па га у зависности од контекста дефинише као мјесто, простор, сеоска општина, ентитет са легално одређеним границама. О економском значењу овог термина као сеоске општине и византијског села општег типа писао је *Г. Осѿрогорски*, Сеоска пореска општина у Византијском царству, Сабрана дела Георгија Острогорског II, Београд 1969, 259–350.

[9] *В. Ћоровић*, Територијални развој босанске државе, Глас СКА 167 (1935) 20.

[10] De cerimoniis aulae byzantinae, ed. *I. I. Reiske*, Bonnae 1929, 691.8–11. Уп. *Ј. Ферлуга*, Византијско царство и јужнословенске државе од средине IX до средине X века, ЗРВИ 13 (1982) 82.

упућена писмена наредба. Према томе, границе тадашње Босне биле су засноване на географском положају Србије.[11] Источна граница Србије у вријеме настанка дјела Константина Порфирогенита не може се прецизно утврдити, мада је познато да је још средином IX вијека граница била код града Раса, односно у долини Ибра.[12] На западу, тадашња Србија, а самим тим и Босна је граничила са Хрватском. По Константину Порфирогениту, границе Хрватске и Србије налазиле су се на ријеци Цетини и код града Ливна.[13]

Након штурих података које је о територији Босне саопштио Порфирогенит, наредни Византинац који је проговорио о Босни није дао много прецизнијих података о њеном изгледу. Ријеч је о историчару XII вијека, Јовану Кинаму, који говорећи о походу византијског василевса Манојла I Комнина против Рашке 1150. године, наводи да цар, стигавши близу Саве *одатле заокрену према другој реци по имену Дрина, која извире негде одозго и одваја Босну од остале Србије*. Кинам даље наводи да *Босна није потчињена архижупану Срба, него народ у њој има посебан начин живота и управљања.*[14] Догађаји који су услиједили након смрти кнеза Часлава условили су издвајање Босне из српске државе и њено формирање као независне политичке цјелине. Тешко је са потпуном сигурношћу утврдити када је дошло до осамостаљења Босне, али се тај процес може бар приближно одредити. Један од показатеља те промјене је и чињеница да водећу улогу у државним пословима у Босни обавља бан. Од половине X вијека, када кроз вијести Константина Порфирогенита сазнајемо прве податке о Босни, по којима је она саставни дио тадашње српске државе, до ових Кинамових вијести половином XII вијека, које показују несумњиву самосталност босанске државе, не постоје сачувана византијска свједочанства о Босни. Кинам је, према томе, први византијски аутор чија запажања свједоче о промјени става односно погледа његових савременика према Босни. Карактеристично је да док је Босна била самосталан политички субјект, односно док је током XII вијека водила какву такву борбу за очување своје независности у односу на Византију, византијски писци нису писали много о њеној територији. Још један податак из дјела Јована Кинама је врло значајан за територију средњовјековне Босне. Описујући ратовање Византинаца против угарског краља Гејзе II (1141–1161) у околини Браничева и Београда 1154. године, византијски писац наводи да је цар Манојло, сазнавши да се савез-

[11] Према М. Динићу, Србија је у то вријеме обухватала планинске предјеле око Лима, Горње Дрине, Ибра и Западне Мораве, подручје Сол (око Тузле) и Босну под којом се подразумијева само област око горњег тока ријеке Босне. Уп. Историја народа Југославије I, Београд 1953, 229 (*М. Динић*).

[12] ВИИНЈ II, 52, н. 113, 165 (*Б. Ферјанчић*). Не може се поуздано утврдити да ли се граница српске државе помјерала даље према истоку за владавине кнеза Часлава, односно у вријеме настанка дјела Константина Порфирогенита.

[13] DAI, 144–146; ВИИНЈ II, 35 (*Б. Ферјанчић*).

[14] Ioannis Cinnami, Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum, ed. *A. Meineke,* Bonnae, 1836, 104. 6–10, (у даљем тексту Cinnami, Epitome); Византијски извори за историју народа Југославије IV, приредили *Ј. Калић, Б. Ферјанчић, Н. Радошевић*, Београд 1971, 28 (у даљем тексту ВИИНЈ IV)

ник пеонског (угарског) владара Борић, иначе егзарх далматске земље Босне, враћа у своју земљу, наредио да се његови најхрабрији војници, предвођени хартуларијем Василијем боре против Борића.[15] Кинамов податак о имену босанског владара има већу вриједност, тим прије што је Борић први босански владар с титулом бана којем данашња историјска наука зна име. У XII вијеку простор који је обухватала територија Босне може се већ прецизније утврдити. Она се простирала од Дрине на истоку до Саве на сјеверу и дуж ње до три „доњославонске" жупаније Врбаса, Сане и Дубице, с којима се граничила око града Глажа.[16] Потребно је истаћи да су новија историјско-географска истраживања показала да су се жупа и град Глаж налазили дуж лијеве обале доњег тока ријеке Врбас близу ушћа у Саву, односно да нису биле око ријеке Укрине, како се некада мислило.[17]

Тек од времена позног средњег вијека византијски писци дају више података о Босни. То је период у којем више није било непосредних односа, па је Босна посматрана као једна од земаља које издржавају притисак Османлија. Тако у дјелима византијских историчара XV стољећа, али и у поствизантијским изворима, можемо пронаћи много више података о територији Босне него што је то случај са претходним периодом. Истина, у то вријеме интензитет дешавања је био јачи, а и перцепција аутора, базирана на опису османлијске експанзије је омогућавала опширнији опис босанске територије.

Један од оних који су доста труда посветили опису Босне јесте Критовул са Имброса. Прије него што је прешао на приказивање сукоба Мехмеда II и босанског краља Стефана Томашевића у току 1463. године, овај византијски историчар описује територију Босне. Он наводи како у Босни живи велик и бројан народ, са великом државом и много земље од које убире богате плодове. Њихова територија је заштићена стрмим, непроходним планинама и врлетним мјестима. Они такође имају чврсте тврђаве, јаке градове и богате и моћне владаре.[18] Сличну представу о изгледу Босне има и Лаоник Халкокондил. Он саопштава да је Босна кршевита и сасвим брдовита земља која се протеже према Илирима,[19] који су насељени према Јонском

---

15 Cinnami, Epitome, 131, 22–132, 5. Превод ВИИНЈ IV, 51–52 (*Ј. Калић — Н. Радошевић*). О босанском бану Борићу (1154–1163) постоји опширна литература. Уп. *В. Ћоровић,* Бан Борић и његови потомци, Глас СКА 182 (1940) 47–61; *Б. Недељковић*, Постојбина првог босанског бана Борића, ИЧ 9–10 (1959) 55–69; *С. Ћирковић,* Историја средњовековне босанске државе, Београд 1964*,* 42–43. Хартуларије је био високи државни финансијски чиновник. Ова титула се помиње још у IX вијеку, када су постојала двојица хартуларија. Један који је чувао државно благо у злату звао се хартуларије сакелија, док је државно благо у натури било под надзором хартуларија вестијарија. Уп. *Г. Острогорски*, Историја Византије, Београд 1996, 244.

16 *С. Ћирковић*, Босна и Византија, Осамсто година повеље босанског бана Кулина 1189–1989, Посебна издања АНУБиХ ХС, Одељење друштвених наука 23, Сарајево 1989, 27.

17 Више података о овом проблему пружа *М. Благојевић*, Северна граница босанске државе у XIV веку, Босна и Херцеговина од средњег века до новијег времена, Београд 1995, 59–76.

18 Critobuli Imbrotiae Historiae, ed. *D.R. Reinsch*, Berlin — New York 1983, 175.8–13 (у даљем тексту Critobuli, Historiae).

19 Када говори о становницима Босне или о њиховој територији, Лаоник Халкокондил их готово без изузетка означава именом Илира. Међутим, на овом мјесту, термин Илири је

мору.[20] На другом мјесту, он каже да се илирска земља, односно Босна протезала од земље Трибала, односно Србије, и ријеке Дрине до Сандаљове земље, односно територије херцега Стефана Вукчића. Била је дугачка 800 стадија, а у ширину је ишла око 2000 стадија, све до земаља Пеонаца и Трибала.[21] Већ на први поглед је јасно да су Халкокондилове представе о положају и величини Босне више него погрешне, јер, ако узмемо да је дужина једног стадија износила приближно двјесто метара, онда би по његовим прорачунима Босна морала бити дугачка око 160, а широка око 400 километара. Гледано данашњим мјерилима Босна је била окружена територијом Србије, Херцеговине и Мађарске. На другом мјесту овај историчар напомиње да се у сусједству земље босанског владара налази земља Стефана Сандаља, која је такође илирског поријекла, али се од давнина раздваја од остатка илирског племена. Тамошњи становници имају исте обичаје и начин живота, али законе немају.[22]

Халкокондил помиње још неке топониме на територији Босне. Описујући поход Мехмеда Освајача, он истиче да је султан прешавши Дрину и ријеку Ἰλλυρισόν, односно Босну, прво приступио опсади града Бобовца, гдје се чувала круна босанских владара.[23]

Ако на тренутак оставимо по страни дјела Критовула, Георгија Сфранциса и Лаоника Халкокондила, византијских писаца XV вијека, долазимо до низа других источника, углавном насталих својеврсним духовним напором особа које припадају грчком етносу. Заједничко овим изворима је да су настајали након пропасти византијске државе, да су у већини случајева њихови састављачи анонимне, савременој научној јавности непознате особе, да се подаци које доносе углавном односе на Османлије и да се Босна, у њиховим дјелима јавља сасвим посредно. Један од таквих, анонимних источника је *Хроника о турским султанима*. Овај извор је изазвао много недоумица, различитих размишљања и супротстављених ставова у европској науци, углавном у вези са његовом хронологијом и временом настанка. Данас преовладава мишљење да су terminus post quem за његов настанак почетне године XVII вијека, а terminus ante quem представља 1671. година.[24]

употребљен у ширем контексту, под којим се не може подразумијевати само становништво Босне. *N. Nicoloudis*, Laonikos Chalkokondyles, A Translation and Commentary of the "Demonstrations of Histories" I–III, Athens 1996, 166, n. 63, предлаже да се под именом Илира код Халкокондила подразумијевају становници бивше Југославије, а у X књизи и још понеким мјестима да Илири означавају становништво Босне.

[20] Laonici Chalcocondylae Historiarum Demonsrationes, II, ed. *E. Darkó*, Budapestini 1927, 26.11 (у даљем тексту Chalcocondylae, Historiarum II). Под Јонским морем Халкокондил је подразумијевао Јадранско море.

[21] Chalcocondylae, Historiarum II, 280.24–25 — 281.1–2. Стадиј је мјера за дужину. Иако је постојало неколико различитих стадија, можемо утврдити да је дужина једног стадија између 166 и 200 метара.

[22] Ibid., 26.17–20.

[23] Ibid., 281.21—282.9–10.

[24] Цјелокупан проблем хронологије настанка овог анонимног извора, уз преглед релевантне литературе која се бави овим проблемом, приказао је *Р. Радић*, Хроника о турским

Писац хронике о турским султанима напомиње да је Босна груба и стјеновита област која се све до мора граничи са предјелима Склавоније (Σκλαβουνίας).[25] Посебно пада у очи помен Склавоније. С тим у вези свакако је један податак који је о територији средњовјековне Босне током свог проласка преко Балканског полуострва крајем 1432. и почетком 1433. године записао бургундски путописац Бертрандон де ла Брокијер. Описујући прилике у Османлијском царству, он саопштава како *…један заповједник чува границу од Влашке до Црног мора, одатле Синан-бег до границе Босне, а Исак-бег одатле до Есклавоније*.[26] Овај путопис нам је интересантан и због још једног посредног помена Босне. Говорећи о Београду, Брокијер наводи *„да је то тврђава у Расији, крај које протиче веома велика река, коју зову Сава, која долази из Босне…*“.[27]

Иако је лако схватљиво да наведени подаци у оба случаја не одговарају стању на терену, они показују како су средњовјековни писци били само дјелимично обавјештени о територији појединих држава које су описивали. Ипак, с обзиром на чињеницу да је ријеч о путописцу из балканским областима врло удаљене Бургундије, чије је познавање описаних територија зависило од запажања са једног обављеног путовања, овакве непрецизности се могу разумјети.

У опису дешавања на подручју Босне византијски писци овог периода доста пажње поклањају градовима, али и другим географским локалитетима. Тако Критовул каже да је најбоље утврђен босански град, у локалном језику зван Јајце (Ἰάϊτζα).[28] Насупрот бројним раније поменутим тврђавама и градићима у Босни за које константно користи термине φρούριον и πολίσματον, Јајце означава термином ἄστυ што свједочи о важности овог града.[29] Значај овог града Критовул још једном истиче у каснијем тексту, објаснивши како је султан након освајања Јајца схватио његов добар географски положај према Мађарима и стога одлучио да сачува град.[30] Јајце помињу и други византијски и поствизантијски извори, под другачијим називима. Халкокондил је забиљежио да босански владар има град Јајце (Γαΐτια) уз који тече ријека

султанима као извор за историју Босне, Зборник са научног скупа Земља Павловића, Бања Лука—Српско Сарајево (2003) 328–330 (у даљем тексту *Радић*, Хроника). Потребно је истаћи да Хроника о турским султанима није примаран извор за догађаје које описује, односно да је њен састављач користио нека раније настала дјела и податке читавог низа других аутора и грчке и латинске провенијенције. Ипак, непознати приповједач, као што наводе аутори који су се обимније бавили његовим поријеклом и дјелатношћу, није своје казивање свео само на пуко препричавање других извора, већ је пружио и неке нове податке, непознате из других извора.

[25] *G. Zoras*, Χρονικὸν περὶ τῶν Τούρκων Σουλτάνων (κατὰ τὸν Βαρβερινὸν κώδικα 111), Athina 1958, 64.23 (у даљем тексту *Zoras*, Χρονικόν).

[26] Бертрандон де ла Брокијер, Путовање преко мора, превео *М. Рајичић*, Београд 1950, 128–129 (у даљем тексту Брокијер, Путовање).

[27] Брокијер, Путовање, 130–131.

[28] Critobuli, Historiae 176.14–15.

[29] Уп. *Р. Радић*, Босна у историјском делу Критовула са Имброса, ЗРВИ 43 (2006) 146.

[30] Critobuli, Historiae, 177.8–10.

која се улијева у Дунав.[31] Непознати писац хронике о турским султанима, говорећи о Босни помиње град по имену Јајце (Ἰάτζα), који се налази близу ријеке Вакрине (Βακρίνα). Ова ријека се даље улијева у Саву, а она даље у Дунав.[32] Још један географски податак о Босни са поменом ријеке Врбас, само под другим именом пружа нам Критовул са Имброса. Након што је описао другу султанову опсаду Јајца 1464. године, византијски писац прича како су се угарска војска Матије Корвина и турска војска предвођена Махмуд-пашом поставиле логор у долини ријеке Еригон (Ἐρυγῶν), која се у локалном језику зове Вринос (Βρῦνος).[33]

Сем Јајца у византијским и поствизантијским изворима се помињу и други градови и области на територији Босне. У хроници о турским султанима стоји да је султан Мехмед прешавши ријеку Деробицу (Δερομπίτζα), која одваја Бугарску од Босне, извршио напад на град Топицу (Τοπίτζα), освојио га и потом послао Махмуд-пашу са дијелом војске да опсједа Јајце (Γαϊτζία), гдје се налазио босански краљ. Сазнавши за опасност која му пријети, владар Босне се склонио у други град, звани Кључ (Κλίσα), Махмуд паша га је слиједио, а касније је и султан стигао у тај град. Потом су се остали градови у Босни предали, а Турци су освојили град Добрицу (Ντόμπριτζα).[34] Податак да ријека Дрина раздваја Босну од Бугарске једно је у низу свједочанстава о врло непоузданим и погрешним представама поствизантијских извора о територији Босне које показује и да су поствизантијски извори извори другог реда, те да неке од њихових података треба схватити сасвим условно.

Лаоник Халкокондил такође помиње борбе око града Кључа, којег он назива Κλιτίη, и истиче да је пет дана пута удаљен од Јајца. Атињанин помиње и локалитет мочварне ријеке Сане у близини Кључа, коју други писци не помињу.[35]

Када говоримо о територији Босне треба напоменути различите називе којима је она означавана од стране византијских писаца. Порфирогенит је назива Βόσονα, Кинам користи израз Βόσθνα.[36] Критовул нигдје у свом дјелу не помиње Босну под њеним реалним именом. Углавном помиње народ Востре, а на мјестима кад мора да помене мјесто одакле Востри долазе користи изведенице од њиховог имена. Тако, умјесто да каже да је удовица деспота Лазара Бранковића узела имовину и са ћерком отишла у Босну, писац наводи

---

31 Chalcocondylae, Historiarum II, 26.12–14.

32 *Zoras*, Χρονικόν, 64.24–26. И овдје је ријеч о ријеци Врбас само под називом Βακρίνα.

33 Critobuli, Historiae, 189.9–10.

34 *Zoras*, Χρονικόν, 113.14–15, 18–24. Уочљиво је да топоними које је користио писац хронике о турским султанима се јасно разликују од оних које су користили Халкокодил и Критовул. Иако не постоје у потпуности поуздана сазнања, истраживачи су сматрали да под Деробрицом треба подразумијевати ријеку Дрину, а под Топицом град Бобовац. Уп. *Радић*, Хроника, 338–339, н. 60, 62, са прегледом литературе која преноси такве ставове. Локација града Добрица није прецизно утврђена.

35 Chalcocondylae, Historiarum II, 283.16–18, 21.

36 DAI, 160. 151; Cinnamus, Historiae, 104.9

да је отишла у Востре (ἐς Βόστρους).[37] Георгије Сфранцис пружа само један податак о Босни и означава је као Μπόσθνα.[38] Халкокондил за Босну углавном употребљава синтагму земља Илира (Ἰλλυριῶν χώρα), али на једном мјесту чини изузетак и назива је Πόσθνη.[39]

Непознати писци византијских кратких хроника на различите начине су називали подручје Босне. Тако можемо Босну пронаћи под именима Πόσνα, Πόσθνα, Μπόσθνα.[40] Писац једне анонимне хронике (Ἔκθεσις χρονική), поствизантијског извора из XVI вијека и састављач Житија свете Петке, грчког источника насталог у првим деценијама XVII вијека, Босну означавају именом Μπόσνα, што је најближе њеном данашњем називу,[41] док непознати аутор хронике о турским султанима Босну обиљежава именом Μπόσινα.[42]

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ — LIST OF REFERENCES

Извори — Primary Sources

Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, ed. *A. Papadopoulos-Kerameus*, Sanktpeterburg 1891.

Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio, ed. *Gy. Moravcsik*; transl. *R. J. H. Jenkins*, Washington D. C. 1967.²

Constantine Porphyrogenitus, De cerimoniis aulae byzantinae, ed. *I. I. Reiske*, Bonnae 1829.

Critobuli Imbrotiae Historiae, ed. *D. R. Reinsch*, Berlin — New York 1983.

Die Byzantinischen Kleinchronicken I, ed. *P. Schreiner*, Wien 1975.

Ecthesis chronica and chronicon Athenarum, ed. *S. Lambros*, Amsterdam 1969.

Giorgio Sfranze, Cronaca, a cura di *R. Maisano*, Roma 1990.

Ioannis Cinnami, Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum, ed. *A. Meinake*, Bonnae 1836.

Laonici Chalcocondylae Historiarum Demonstrationes, ed. *E. Darko*, II, Budapestini 1927.

Laonikos Chalkokondyles, A Translation and Commentary of the "Demonstrations of Histories" by *N. Nicoloudis*, I–III, Athens 1996.

Бертрандон де ла Брокијер, Путовање преко мора, превео *М. Рајичић*, Београд 1950.

Византијски извори за историју народа Југославије II, приредио *Б. Ферјанчић*, Београд 1959.

Византијски извори за историју народа Југославије IV, приредили *Ј. Калић, Б. Ферјанчић, Н. Радошевић*, Београд 1971.

---

37 Critobuli, Historiae, 119.16–17.

38 Giorgio Sfranze, Cronaca, a cura di *R. Maisano*, Roma 1990, 148.16.

39 Chalcocondylae, Historiarum II, 26.10.

40 *P. Schreiner*, Die Byzantinischen Kleinchronicken I, Wien 1975, 453, 477, 536.

41 Ecthesis chronica and chronicon Athenarum, ed. *S. Lambros*, Amsterdam 1969 24. 9; Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, ed. *A. Papadopoulos-Kerameus*, Sanktpeterburg 1891, 449.28.

42 *Zoras*, Χρονικόν, 64. 22

Литература — Secondary Works

Anđelić P., Bobovac i Kraljeva Sutjeska, Sarajevo 1973.

Babić A., Iz istorije srednjovjekovne Bosne, Sarajevo 1972.

Babić A., O pitanju formiranja srednjovjekovne bosanske države, Sarajevo 1955.

Bartusis M. C., Chorion, Oxford Dictionary of Bizantium, I, New York — Oxford 1991, 431.

Goldstein I., „Zemljica Bosna- τὸ χωρίον Βόσονα" u „De administrando imperio" Konstantina VII Porfirogeneta, Zbornik o Pavlu Andjeliću, Sarajevo 2008, 97–110.

Klaić V., Poviest Bosne do propasti kraljevstva, Zagreb 1882.

Šišić F., Pregled povijesti hrvatskog naroda, Zagreb 1975².

Zoras G., Χρονικὸν περὶ τῶν Τούρκων Σουλτάνων (κατὰ τὸν Βαρβερινὸν κώδικα 111), Athina 1958.

Živković T., On the beginnings of Bosnia in the Middle Ages, Spomenica akademika Marka Šunjića, Sarajevo 2010, 161–180.

Благојевић М., Историјска географија и простор Републике Српске. Потреба и могућност истраживања, Зборник са научног скупа Филозофско-филолошке науке на почетку 21. вијека, књига 2, Бања Лука 2001, 257–266.

Благојевић М., Северна граница босанске државе у XIV веку, Босна и Херцеговина од средњег века до новијег времена, Београд 1995, 59–76.

Историја народа Југославије I, ур. *М. Динић,* Београд 1953.

Максимовић, Љ., Хора, Лексикон српског средњег века, приредили *С. Ћирковић — Р. Михаљчић,* Београд 1999, 776.

Мргић Ј., Доњи Краји, крајина средњовековне Босне, Београд 2002.

Недељковић Б., Постојбина првог босанског бана Борића, ИЧ 9–10 (1959) 55–69.

Новаковић С., Српске области X и XII века, Гласник СУД 48 (1880) 1–151.

Острогорски Г., Историја Византије, Београд 1996.

Острогорски Г., Сеоска пореска општина у Византијском царству, Сабрана дела Георгија Острогорског II, Београд 1969, 259–350.

Радић Р., Босна у историјском дјелу Критовула са Имброса, ЗРВИ 43 (2006) 141–154.

Радић Р., Хроника о турским султанима као извор за историју Босне, Зборник са научног скупа Земља Павловића, средњи вијек и период турске владавине, Бања Лука—Српско Сарајево (2003) 327–344.

Ћирковић С., Историја средњовековне босанске државе, Београд 1964.

Ћирковић С., „Насељени градови" Константина Порфирогенита и најстарија територијална организација, ЗРВИ 37 (1998) 9–32.

Ћирковић С., Босна и Византија. Осамсто година повеље босанског бана Кулина 1189–1989, Посебна издања АНУБиХ ХС, Одељење друштвених наука 23, Сарајево 1989, 23–35.

Ћоровић В., Хисторија Босне, Београд — Бања Лука 1999².

Ћоровић В., Територијални развој босанске државе у средњем веку, Глас СКА 167 (1935) 5–41.

Ћоровић,В., Бан Борић и његови потомци, Глас СКА 182 (1940) 47–61.

Ферлуга Ј., Византијско царство и јужнословенске државе од средине IX до средине X века, ЗРВИ 13 (1982) 75–106.

Boris Babić

BYZANTINE AND POST-BYZANTINE SOURCES ON MEDIEVAL BOSNIA, ITS AREA AND POSITION

This article discusses the historical and geographical characteristics of medieval Bosnia, and its area and position presented in the perception of Byzantine and post-Byzantine sources. Given that the interaction between Byzantium and Bosnia lasted several centuries, although not consecutively, it is understandable that the image Byzantine writers had of the territory of Bosnia changed. This difference is more noticeable if one compares the descriptions of the Byzantine writers of the 10th and of the 12th centuries with the observations of their own people from a later period.

The historical work of the emperor Constantine VII Porphyrogennetos, created in the mid-tenth century, does not provide a great deal of geographical information about Bosnia. It was described as a region that did not have its own independent territory, but was marked out in an area called Baptized Serbia. So, its borders relied on the frontiers of the Serbian state. On a territory with such boundaries, according to the records of the Byzantine emperor — writer, there were only two cities: Kotor and Desnik.

The historian John Kinammos, who wrote in the 12th century, did not give much more accurate data on its territory. He mentioned the Drina River, which separated this territory throughout Bosnia from the rest of Serbia.

By the fifteenth century, in the works of Byzantine authors, but also in post-Byzantine sources we can find much more information about Bosnia, than in the case of the previous period. True, by that time, the intensity of events was much stronger, and the perception of the authors, based on the description of the Turkish expansion enabled a more detailed description of Bosnian territory. One of those who devoted a great deal of effort in giving a description of the country was Kritoboulos of Imbros. He said that Bosnia was populated by a large and populous nation, that it consisted of a sizeable state and much land from which it collected abundant produce. The territory was protected by steep, impassable mountains and cliff areas. It also had secure fortresses, strong cities, and rich and powerful rulers.

A similar idea of the appearance of Bosnia was presented by Laonikos Chalkokondyles. He said that Bosnia consisted of rugged and mountainous country that extended to the Illyrians, who inhabited the region beside the Ionian Sea.

Certain observations about the territory of Bosnia and its relief were given by the author of the Chronicle of the Turkish sultans. He noted that Bosnia was made up of rough and rocky terrain that was adjacent, right down to the sea coast, to areas of Sclavonia.

When speaking about Bosnia, one should note the different names the Byzantine writers used to define it. Porphyrogennetos called it Βόσονα, Kinammos used the term Βόσθνα. Kritoboulos of Imbros did not mention Bosnia under its real name anywhere in his book. He mainly referred to the people known as the *Vostri*, and wherever he had to mention the place the *Vostri* came from, he used derivatives of their names. George Sphrantzes provides only one record about Bosnia and he called it Μπόσθνα. Chalkokondyles mainly used the phrase the "land of the Illyrians" when referring to Bosnia, but in one place he made an exception and called it Πόσθνη. The writers of the Ekthesis Chronike and the Life of St. Petka, used the name Μπόσνα, while for the compiler of the Chronicle of the Turkish sultans, Bosnia was called by the name Μπόσινα.

UDC: 94(495.02))"10"]:321(495.02):929
DOI:10.2298/ZRVI1148051V

ANTONIOS VRATIMOS
(Cardiff University)

MICHAEL V KALAPHATES — ROMANOS IV DIOGENES: TEXTUAL PARALLELS IN THE *CHRONOGRAPHIA* OF MICHAEL PSELLOS

The books five and seven of the *Chronographia* contain some striking parallels between the two deposed and blinded emperors of the eleventh century, Kalaphates and Diogenes. The aim of this article is to consider whether these parallels are real historical facts or products of fabrication. Then, it will move on to examine how the two emperors are treated by Psellos within a context that takes into account the aspects of his political thought.

Key words: Michael Psellos, Chronographia, Romanos IV Diogenes, Michael V Kalaphates, Parallels.

The impression of the scholarly and literary outputs of Michael Psellos on modern historians and philologists can be reflected on the statement of K. N. Sathas who refers to him as "the last coronet of Hellenic philology".[1] The most exquisite of them is considered to be the *Chronographia* that combines autobiographical with historical, political, philosophical, religious, and rhetorical elements. In assessing the functions and character traits of the eleventh-century emperors the author displays his value as a court adviser.

The focus of attention in this article will be the books five and seven of the *Chronographia* which describe the rules of two deposed and blinded emperors Michael Kalaphates (1041–1042) and Romanos Diogenes (1068–1071) respectively.[2] Their comparative study reveals some interesting parallels that suggest the

[1] Μιχαὴλ Ψελλοῦ Ἱστορικοὶ λόγοι, ἐπιστολαὶ καὶ ἄλλα ἀνέκδοτα, ed. *K. N. Sathas*, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, vol. 5, Paris 1876, 35.

[2] The references to the *Chronographia* follow the edition of *S. Impellizzeri*, [Michele Psello Imperatori Di Bisanzio (Cronografia), vols. 1–2, intro. *D. Del Corno*, comm. *U. Criscuolo*, trans. *S. Ronchey*, Milan 1984] (= Psellos).

need for caution. I shall begin my investigation with the juxtaposition of the parallels, and then I shall examine their factual accuracy in other sources, laying great emphasis on the *Historia* of Michael Attaleiates and the *Synopsis Historion* of Ioannes Skylitzes.[3] I shall then consider how these two emperors are treated by Psellos within a context that takes account of the latter's political interests. My method will be to split each of books five and seven into two sections by drawing a dividing line at the point where the ordeal of Kalaphates and Diogenes began and resulted in their brutal blinding [§5.40, §7b.42].

What follows is my own summary of the relevant events:

Michael V Kalaphates	*Romanos IV Diogenes*
1. John the Orphanotrophos and his brothers placed their nephew Michael at the feet of Zoe taking solemn oaths that he should be a ruler only in name following her orders.[4]	Eudokia awoke her sleeping son Michael to let him know that his future stepfather was bound by a written agreement. According to that, Diogenes should be subservient to him, not a ruler.[4a]
2. Kalaphates was aspirant to the throne since he was promoted to the rank of Caesar. He wished to share power either with someone unimportant or with no one at all.[5]	The reason for Romanos' military expeditions to Anatolia is associated with his ambition to rule the empire on his own without anyone else's assistance.[5a]
3. All relatives and government officials were immediate objects of suspicion to the emperor who removed their privileges and banished his uncle John the Orphanotrophos.[6]	Diogenes, who suspected everyone around him, (i. e., advisers or officials of state) stopped paying attention to their suggestions and relied on his own judgement exclusively.[6a]

[3] Ioannis Scylitzae Syopsis historiarum, ed. and trans. *I. Thurn*, CFHB, Berlin New York 1973 (= Skylitzes); Attaleiates, Miguel Ataliates Historia, intro.-ed.-trans.-comm. *I. P. Martín*, Madrid 2002 (= Attaleiates).

[4] Psellos, §5.4.4–12, "τὸν παῖδα τιθέασι καὶ ἐπιρρίπτουσιν αὐτῇ τοῖς ποσί…καὶ πείσαντες ὡς ὁ μὲν ἀδελφιδοῦς τοῦ τῆς βασιλείας καὶ μόνου ὀνόματος τεύξεται…καὶ εἰ μὲν βούλεται αὐτὴ τῶν ὅλων ἀνθέξεται, εἰ δ' οὖν, ἐγκελεύσει τε τούτῳ καὶ ἐπιτάξει καὶ ὡς ἀργυρωνήτῳ βασιλεῖ χρήσεται, ἀρρήτους τε ταύτῃ ὅρκους ὀμνύουσι καὶ τὴν καθ' ἱερῶν δόντες πίστιν θηρῶσιν ὅλην εὐθύς."

[4a] Psellos, §7b.8.4–7, "«Ἀνίστασο» ἔφη (i. e., Eudokia) «κάλλιστέ μοι τῶν υἱέων καὶ βασιλεῦ, καὶ δέξαι τὸν πατρωὸν ἀντὶ πατρός, οὐκ ἄρχοντος, ἀλλ' ὑπείκοντος, τοιοῦτον γάρ σοι τοῦτον ἐν γράμμασιν ἡ μήτηρ ἐδέσμησεν»."

[5] Psellos, §4.28.13–16, " Ἐπειδὴ γὰρ εἰς τὴν τοῦ καίσαρος τύχην ἀνεληλύθει, οὐ βραχὺν ἐνέμεινε χρόνον, καὶ τὸ σχῆμα τῆς βασιλείας ἑαυτῷ καὶ τοῦτο λεληθὼς εἰδωλοποιῶν, καὶ οἷον προχαράττων ὅπερ ὕστερον ἐγνώκει ποιήσασθαι"; ibid., §5.9.18–20, "κοινωνεῖν δὲ αὐτῷ τοῦ κράτους μικρὸν μὲν ἢ μηδένα τῶν ἁπάντων ἐβούλετο."

[5a] Psellos, §7b.11.7–8, "Ὁ δὲ ἐβούλετο μὲν αὐταρχεῖν καὶ τὸ κράτος τῶν πραγμάτων ἔχειν μονώτατος".

[6] Psellos, §5.9.21–22, "τοσοῦτον ἦν αὐτῷ τὸ κατὰ πάντων ἐν ἅπασιν ἀπόστροφόν τε καὶ ὕποπτον·"; ibid., §5.14.5–7, "κατόπιν δὲ ἑτέρα τριήρης πρὸς ἀναγωγὴν ἕτοιμος τὴν προτέραν ἐπικαταλαβοῦσα τοῦτον εἰς ὑπερορίαν ἄγει μακράν."

[6a] Psellos, §7b.19.1–3, " Ὥσπερ δὲ εἰώθει ποιεῖν ἐν πᾶσι πράγμασι πολιτικοῖς τε καὶ στρατιωτικοῖς, μὴ γνώμας παρά του λαμβάνειν τῶν πράξεων"; ibid., §7b.14.4–5, "ἑαυτῷ πρὸς πᾶν ὁτιοῦν ἐχρῆτο καὶ συμβούλῳ καὶ παραινέτῃ".

4. His popularity amongst the citizens of Byzantium emboldened Kalaphates to treat Zoe as a prisoner. Shortly afterwards he exiled her and made her a nun.[7]	Having imagined that the results of the first two campaigns increased his popularity Diogenes treated Eudokia as a captive of war. He could have also banished her, if he so desired.[7a]
5. The civil rising from the exile of Zoe forced Kalaphates to seek refuge in the Stoudios monastery and wear the garb of a suppliant. His humbled situation excited all those who were present at the incident.[8]	When Diogenes failed to regain power after his defeat at Mantzikert, he surrendered to Andronikos Doukas and got dressed with a monastic garment. His humiliation gave a lot of pleasure to all eyewitnesses.[8a]
6. Kalaphates petitioned the clerics who witnessed his capture to guarantee his safety. Despite the promises he was given, he failed to prevent his own ultimate blinding.[9]	Despite the intervention of some priests who had been assigned to reconcile Diogenes with the new government, the former ruler did not escape the blinding.[9a]

1. The oath of Kalaphates to Zoe is also repeated by the other eleventh-century writers Attaleiates and Skylitzes;[10] but they make no reference to any agreement between Eudokia Makrembolitissa and Diogenes. However, there exists archaeological evidence to add considerable importance to the testimony of Psellos. The coins and seals of the period tend to verify the constitutional inferiority of Diogenes to Eudokia's sons by her first marriage with Constantine X Doukas (i. e., Michael, Andronikos, and Constantios).[11]

2. The ambition of Kalaphates to take sole control of government since he was a Caesar is not found in other historical texts. In regard to the motives of Diogenes' military campaigns, Attaleiates does not discern any selfishness at all, but

[7] Psellos, §5.17.2–7, "ὅθεν τὰ μὲν πρῶτα παρηγκωνίζετο ταύτην καὶ ἀπεστρέφετο … τειχήρη τε οἷα δὴ πολεμίαν τηρῶν, καὶ φρουρᾷ καταλαμβάνων ἀτιμοτάτῃ"; ibid., §5.21.10–12, "ἀπελαύνει τῶν βασιλείων καὶ εἰς μίαν τούτων δὴ τῶν πρὸ τῆς Πόλεως νήσων καθίζει".

[7a] Psellos, §7b.18.1–3, "Τὴν μὲν οὖν βασιλίδα ὥσπερ δὴ χειρωσάμενος εἶχε καὶ οὐδὲν αὐτῷ πρᾶγμα εἰ καὶ τῶν βασιλείων ἀπαγαγεῖν θελήσειεν".

[8] Psellos, §5.38.5–10, "τό τε σχῆμα μεταβαλὼν, ἱκέτου σχῆμα μεταλαμβάνει καὶ πρόσφυγος. Ὡς δὲ δῆλον ἐγεγόνει τοῦτο τῇ Πόλει, εὐθὺς αἴρεται πᾶσα ψυχὴ…τὸ δ' ὅσον δημῶδες καὶ ἀγοραῖον χορούς τε συνίστασαν καὶ ἐπετραγῴδουν τοῖς γεγονόσιν".

[8a] Psellos, §7b.41.12–18, "Οἱ δὲ τὸ μοναδικὸν τέως ἐπενδύσασθαι σχῆμα παρεκελεύοντο, …ἐξάγουσι τοῦ φρουρίου καὶ πρὸς τὸν Ἀνδρόνικον μεθ' ὅσης ἂν εἴποι τις τῆς περιχαρίας ἀπάγουσιν·"

[9] Psellos, §5.45.5–10, "ἐκεῖνοι πᾶσαν γοηρὰν ἀφιέντες φωνὴν πρὸς τὴν ἱερὰν ποίμνην ἀπέβλεψαν, προσλιπαροῦντες μὴ ἐκπεσεῖν τῶν ἐλπίδων, μηδὲ προσπεφευγότας θεῷ ἐκεῖθεν ἀπελαθῆναι πικρῶς· καὶ οἵ γε πλείους πρὸς τὸ ἐκείνων πάθος ἐδυσωπήθησαν, καὶ ἐναντιωθήσεσθαι μὲν τῇ τοῦ καιροῦ φορᾷ παντάπασιν οὐκ ἐτόλμησαν".

[9a] Psellos, §7b.37.4–7, "Ἀνδράσι γοῦν ἱερατικοῖς καὶ εἰρηνοποιοῖς ψυχὴν τοὺς περὶ τῆς φιλίας λόγους πιστεύει, καὶ γράμματα πρὸς τὸν πολέμιον (i. e., Diogenes) ἐγχειρίζει πᾶν μὲν ὁτιοῦν ὑπισχνούμενα".

[10] Skylitzes, 416; Attaleiates, 9.

[11] See *A. Christophilopoulou*, Η αντιβασιλεία εις το Βυζάντιον, Symmeikta 2 (1970) 73–75. Also, *L. Garland*, Byzantine Empresses, Women and Power in Byzantium AD 527–1204, London — New York 1999, 174–175; and *I. Kalavrezou-Maxeiner*, Eudokia Makrembolitissa and the Romanos Ivory, DOP 31 (1977) 313–314.

ascribes them to the “zeal for vengeance” which proved superior to the pleasures of rule.[12] Attaleiates’ statement is also repeated by the Continuator of Skylitzes whose further explanations come to question the account of Psellos. The latter sees the wars as an opportunity for the new ruler to enhance his reputation as a strategist, for he had no notable achievements in his career. We learn however from the Continuator that Diogenes, while serving as a *doux* of Serdica, had been awarded the title of *vestarches* by Constantine X Doukas for his victories against the Pechenegs.[13]

3. The texts present two versions of the dismissal of relatives and other dignitaries from influential positions. Attaleiates, following Psellos’ account, directly implicates Michael Kalaphates in the event.[14] Skylitzes, on the other hand, asserts that Zoe was the one who banished the Orphanotrophos and his brothers before she proclaimed her adopted son emperor.[15] Yet, his testimony raises doubts as to whether the empress was truly able to do this, considering that she had been sidelined from the centre of government since the reign of Michael IV Paphlagon. We must remark here that the portrait of Kalaphates, as sketched by Skylitzes, is not that of a ruler who is highly suspicious of his uncles. Rather, he seems to have much confidence in their advice.[16] Concerning Diogenes, the *Historia* of Attaleiates does not provide details adequate to verify the position of Psellos on the emperor’s behaviour. Although the chronicler Constantine Manasses talks about the excessive suspiciousness of Diogenes, he has no independent knowledge of the facts.[17]

4. Apart from Psellos, Skylitzes also highlights the confinement of Zoe, but only in the section devoted to the rule of Paphlagon. Thus, we cannot say with certainty if his successor, Kalaphates, continued those measures that his uncles had taken against her.[18] We have to note, however, that the account of Skylitzes generally portrays Kalaphates as irresolute and unable to act on his own initiative.

[12] Attaleiates, 77. See also, *D. Krallis*, Attaleiates as a Reader of Psellos, edd. *Ch. Barber — D. Jenkins*, Reading Michael Psellos, Leiden Boston Köln 1999, 172.

[13] Η συνέχεια της Χρονογραφίας του Ιωάννου Σκυλίτση, ed. *E. Th. Tsolakes*, Thessaloniki 1968, 121 (= Skylitzes Cont.).

[14] Attaleiates, 10, however justifies the act of Kalaphates as a measure against his uncles’ policies of injustice. The attitude of Attaleiates towards legislation has been discussed by *A. E. Laiou*, Law, Justice, and the Byzantine Historians: Ninth to Twelfth Centuries, edd. *A. E. Laiou — D. Simon*, Law and Society in Byzantium, Ninth-Twelfth Centuries, Washington D. C. 1994, 176–178.

[15] Skylitzes, 416–417. The proclamation of Michael V in the morning following the death of Michael IV Paphlagon indicates that his succession was prearranged, and therefore it was not dependent on the will of Zoe. (*J. Wortley*, John Skylitzes: A *Synopsis* of Byzantine History, 811–1057, intro. *J.-C. Cheynet — B. Flusin*, notes, *J.-C. Cheynet*, Cambridge 2010, 391, n. 4).

[16] Skylitzes, 417, identifies the Orphanotrophos and his brother Constantine as those who advised their nephew to remove Zoe from power before he suffers the fate of Michael Paphlagon and Romanos Argyros.

[17] See Constantine Manasses, Σύνοψις Χρονική, intro.-ed.-trans.-comm. *O. Lampsides*, Athens 2003, 562.

[18] Skylitzes, 392, mentions that the Orphanotrophos had replaced all her eunuchs and her maidservants with others of absolute trust. Also he had positioned guards to superintend her, and she was not allowed to do anything without his own approval.

Attaleiates on the other hand says nothing about the supposed treatment of the two women as prisoners of war. His sole reference to the relationship of Eudokia with Diogenes aims to destroy Psellos' assertion of her confinement and inform his readers about the strong feelings of love that she had for her husband.[19]

5. The mob's excitement of seeing the two emperors dressed in black is not verified by other contemporary historians. Of much interest is the case of Diogenes in which traces of the communication between the *Chronographia* and the *Historia* are visible clearly. Unlike Psellos, Attaleiates states that the former emperor's surrender caused feelings of fear and pity amongst the eyewitnesses considering how easily his situation changed.[20] The polemic of the two authors is also unveiled further down when Diogenes was led in front of the commander of the imperial army, Andronikos Doukas. There is a striking similarity to how Andronikos and, earlier, Alp Arslan treated their captive in the *Chronographia* and the *Historia* respectively.[21] Nevertheless, the objectives of Psellos and Attaleiates are very different: the first intends to magnify the exploit of Andronikos, while the second to praise Diogenes for his valour at the battle of Mantzikert in 1071, a virtue that even Alp Arslan acknowledged to him.

6. The information about Michael V and Constantine, the *nobelissimos*, to be dragged away from the altar by the furious mob with the monks to stay mere onlookers of the episode is found in the *Chronographia* only. Moreover the inconsistent accounts of Psellos and Attaleiates do not help to draw a safe conclusion about the role of the priests in the negotiations between the newly established government of Michael Doukas and the fallen emperor Diogenes. Psellos claims that some clerics had been delegated to reconcile the two sides before the outbreak of the civil war.[22] Attaleiates, on the contrary, places their intervention as guarantors of Diogenes' own safety just after the cessation of the hostilities.[23] His version might be closer to the truth. We may suspect that Psellos distorts his account, because he was possibly involved in the blinding of Diogenes.[24] Also it is worth mentioning that the twelfth-century chronicler Ioannes Zonaras, who draws on both Psellos and Attaleiates, follows the narrative of Attaleiates at that point.[25]

---

[19] Attaleiates, 107. Also, *D. Krallis*, Attaleiates as a Reader of Psellos, 176.

[20] Attaleiates, 129.

[21] Without showing any arrogance, Andronikos and the sultan displayed a kindly attitude to Romanos and invited him at the dinner table (Psellos, §7b.41; Attaleiates, 122).

[22] Psellos, §7b.37. We must say here that the historian Nikephoros Bryennios, who draws on Psellos, makes a reference to the intervention of some delegates, yet he does not provide any specific information about them (Nicephori Bryennii Historiarum libri quattuor, ed. *P. Gautier*, CFHB 9, Brussels 1975, 129).

[23] Attaleiates, 131; Skylitzes Cont., 154.

[24] See the analysis of *S. Vryonis*, Michael Psellos, Michael Attaleiates: The Blinding of Romanus IV at Kotyaion (29 June 1072) and His Death on Proti (4 August 1072), edd. *Ch. Dendrinos*, *J. Harris*, *E. Harvalia-Crook*, *J. Herrin,* Porphyrogenita, Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides, London 2003, 3–14.

[25] Zonarae epitomae historiarum libri XIII–XVIII, ed. *Th. Büttner-Wobst*, CSHB, Bonn 1897, 706.

To recapitulate: Of the six parallels between Kalaphates and Diogenes, only three common points are found: A) the oath of allegiance to the two empresses, B) their public appearance wearing monastic garments, and C) their blinding. Since the other parallels are not confirmed by Skylitzes or Attaleiates, we can infer that they might have been products of fabrication. In confining my analysis to the *Chronographia*, I shall offer below some observations about how Psellos distorts his account of these emperors to accord it with the political aspects of his thought.

*

* *

In the first section of book five the author's use of language reflects his severe criticism of Kalaphates' acts of aggression against Zoe. On this basis, he is called: θήρ (beast) [§5.17.13], ἀθλιώτατος (most wretched man) [§5.21.2], ἀλλότριος (parvenu) [§5.21.5], δεινός (terrible) [§5.23.3], ἀλιτήριος (sinful) [§5. 26.8], πονηρός (malicious) [§5.32.4], and δυσγενής/δυσγενέστατος (mean/meanest) [§5.26.14, §5.21.6]. To those we can add the thirteen references to his despotic rule describing him as τύραννος, τυραννεύων, τυρρανικός (tyrant/tyrannical).[26] It is significant that such expressions are completely absent from the relevant section of the seventh book. There is a sole reference to Diogenes as δεινὸς ἀνήρ (terrible man) [§7b.34.15], but it relates to his armed uprising against Michael VII Doukas (1072) and not to his attitude towards Eudokia. It is more likely that if both the empresses had been forced to live in confinement, then Psellos would have treated those two men on equal terms; yet this is not confirmed in the above remarks.

With that in mind, an important question has to be met here: is Psellos' account affected by the mistreatment of Zoe and Eudokia? In other words, is his concern about the empresses genuine? The context of the *Chronographia* does not support such a theory. In book three Psellos, though he has no direct knowledge of Romanos Argyros' demise, sounds sure that Zoe was involved in the case [§3.26]. Hence, he fully justifies Michael IV Paphlagon's pretence at gratitude to her (i. e., Zoe's second husband) in the fourth book [§4.6].[27] On this account, it is not irrational to suspect that the author might agree with the dismissal of Zoe, but he does not wish to openly conflict with public opinion at that point. As for Eudokia, she is also treated with contempt in the text, because her marriage with Diogenes posed a serious threat to the rights of Psellos' pupil, Michael Doukas [§§7b.4–7]. This is strongly felt in the passage that describes her exile. The writer protects Michael VII Doukas against any possible charges ascribing the deposition of Eudokia to the political circumstances of the times [§7b.30]. The same reason is given

[26] Psellos, §5.15.6; §5.23.25; §5.26.2, 18; §5.32.5, 16; §5.33.2; §5.36.1, 3, 5; §5.38.1, 11; §5.43.2.

[27] *J. N. Ljubarskij*, Η προσωπικότητα και το έργο του Μιχαήλ Ψελλού, Athens 2004, 321, notes that Michael V's attitude towards Zoe is, in fact, identical to that of the previous rulers (i. e., Romanos Argyros and Michael Paphlagon) she enthroned.

later to explain the decree that was issued for Diogenes' blinding in the *Chronographia*.

The second section of book five narrates the events that took place after the popular uprising against the exile of Zoe.[28] Kalaphates took refuge in the Stoudios monastery to save his life. Psellos — he too was there as a consultant of a guard commander — tells us that he had gone along with the mob having no sympathy for Kalaphates until then [§5.40].

This is the moment that the ungrateful emperor is literally transformed into a helpless victim. Once Psellos saw the terrified Kalaphates clung to the holy altar, his eyes filled with tears and his anger at him dissolved completely. Then, he presents Kalaphates to confess in tears that his misfortune was a divine retribution for his sins [§5.43]. A. R. Dyck has argued that the emperor could not have had the clarity of thought to make such a confession under the threat of severe punishment. Furthermore, A. Kaldellis maintains that Psellos lies when he ascribes the overthrow of Kalaphates to divine intervention. On this account, he suggests that the reference to Providence must be taken as "a poetic image and a joke".[29] It is true that Psellos rarely alludes to any supernatural occurrence in the book. Having belief in human independence he explains incidents and catastrophes under the laws of nature.[30]

What follows in the sequence of events is the *prooimion* of the blinding of Kalaphates with his uncle, the *nobelissimos* Constantine. The furious mob, violating the right of their asylum, dragged them out of the altar. The fearful men pinned their hopes of saving their lives on the monks who were present, but did not dare (οὐκ ἐτόλμησαν) to stop the multitude [§§5.44–45]. The human drama is powerfully unfolded in the text highlighting the despair and anguish of the victims. Whereas the *nobelissimos* endured his ordeal with tremendous courage, Kalaphates was paralyzed with fright and screamed with pain when his eyes were removed [§5.47–50]. Psellos calls into play his rhetorical powers to evoke the sympathy of his readers for the unfortunate emperor.[31] He uses a tragic style of writing to deflect their attention from the synthesis act-retribution and turn it to the

[28] *J. B. Bury*, Roman Emperors from Basil II to Isaac Komnênos, The English Historical Review 4 (1889) 257–258, surmises that Zoe "was probably a troublesome and meddlesome old woman." Bury moreover suggests that Zoe's exile should be assessed as part of Michael V's wider plan to radically reform the political system of the state. Yet, the new ruler did not achieve his aspiration because his ideas were presumably repellent to conservative elements. Actually, the short duration of the reign of Kalaphates prevents us from drawing a firm conclusion about his political orientations.

[29] *A. R. Dyck*, Psellus Tragicus: Observations on *Chronographia* 5.26 sq., BF 20 (1994) 284; and *A. Kaldellis*, The Argument of Psellos' *Chronographia*, Leiden Boston Köln 1999, 104.

[30] *Ch. Chamberlain*, The Theory and Practice of Imperial Panegyric in Michael Psellus. The Tension between History and Rhetoric', Byzantion 56 (1986) 25–26. *J. N. Ljubarskij*, Η προσωπικότητα, 276; *A. Kaldellis*, Argument, 93–97, 106–107.

[31] Psellos, §5.46, states that the blinding of Kalaphates was orchestrated by supporters of Theodora (she lived in confinement, but returned to the palace shortly after the riot broke out on 19th April). They did this for fear that Zoe (i. e., Theodora's sister), might re-establish Kalaphates on the throne.

imminent drama in which repentance and confession are not followed by atonement and absolution.[32]

The circumstances are completely reversed in the second section of the seventh book. In a plain description devoid of emotional elements, the author explains the reasons for the blinding of Diogenes. Although he feigns moral shock, he takes the view that the constraints of government have to be placed above the dictates of Christianity. Because of this, he justifies the blinding as political necessity lest Diogenes regains the throne and takes reprisals against his conspirators [§7b.42]. Evidently Psellos was afraid that Eudokia would get Diogenes back to Byzantium in order to restore her power that was in danger continuously after she married him.[33] The author's strong aversion to Diogenes makes sense in earlier sections too. He says that he stood amazed at hearing the name of the nobleman whom Eudokia had chosen for husband [§7b.7]. The political lobbyists would henceforth plot against the new ruler given that his authority posed a serious threat to their personal ambitions.[34]

That was the political climate once Diogenes launched the crucial campaign against the Turks in 1071. In all likelihood, he was acquainted with the whispered rumours spread through the palace that his earlier campaigns were treated as a *fiasco* by the conspirators [§§7b.13, 17]. Accordingly, he sought a decisive victory over the Seljuks to put down all opposition. A great triumph would enhance his reputation amongst the inhabitants of the capital and guarantee his power. That would put him in a suitable position to exile or imprison his political antagonists. Perhaps he did not try to topple them earlier lest the populace might rise in revolt, as had happened in the reign of Kalaphates. If Diogenes had eventually defeated the sultan, the political career of Psellos would have probably finished. But what if he had returned to the palace after his eight-day captivity in the enemy camp? Psellos was one of the prime suspects in the treachery of Andronikos Doukas, the Caesar's son, whose retreat from the battlefield at Mantzikert decided the fate of the army and of the emperor himself. It is probable that Diogenes would have

[32] Unlike Psellos, Skylitzes and Attaleiates provide a plain and very unemotional account of that occasion. They do refer to the anger of the mob, but not to the feelings of Kalaphates and his uncle. Skylitzes attaches importance to the substance of the events, while Attaleiates wants to pass a warning to the next generations. His wish is that the blinding of the two men may act as a deterrent to those who might be tempted to transgress the bounds of acceptable behaviour towards their benefactors (Skylitzes, 420–421; Attaleiates, 14).

[33] To marry Diogenes, Eudokia broke her written oath to her former husband Constantine X. The text of her oath has been published by *N. Oikonomidès*, Le serment de l'impératrice Eudocie (1067). Un épisode de l'histoire dynastique de byzance, REB 21 (1963) 105–108

[34] Apart from Psellos, who wanted to promote his own interests with the enthronement of Michael Doukas, the Caesar John Doukas aspired to retain the imperial crown for his family. Moreover, the patriarch John Xiphilinos would like to retaliate against Eudokia who had deceived him into believing that she would marry his son, or nephew, Bardas (Skylitzes Cont., 123; Zonaras, 686–687). Also, it must be born in mind that Diogenes had another son by his first marriage, Constantine (Bryennios, 207), to succeed him to the throne, and as such cease the continuance of the Macedonian dynasty.

used any means within the law to inflict the capital punishment on Psellos who had been an experienced figure of political imminence.

LIST OF REFERENCES — ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ

Primary Sources — Извори

Constantine Manasses, Σύνοψις Χρονική, intro.-ed.-trans.-comm. *O. Lampsides*, Athens 2003.

Ioannis Scylitzae Syopsis historiarum, ed. and trans. *I. Thurn*, CFHB, Berlin New York 1973.

Ioannis Zonarae epitomae historiarum libri XIII–XVIII, ed. *Th. Büttner — Wobst*, CSHB, Bonn 1897.

Michele Psello Imperatori Di Bisanzio (Cronografia), ed. *S. Impellizzeri,* intro. *D. Del Corno*, comm. *U. Criscuolo*, trans. *S. Ronchey*, vols. 1–2, Milan 1984.

Miguel Ataliates Historia, intro.-ed.-trans.-comm. *I. P. Martín*, Madrid 2002.

Nicephori Bryennii Historiarum libri quattuor, ed. *P. Gautier*, CFHB 9, Brussels 1975.

Η συνέχεια της Χρονογραφίας του Ιωάννου Σκυλίτση, ed. *E. Th. Tsolakes*, Thessaloniki 1968, 121.

Μιχαήλ Ψελλοῦ Ἱστορικοὶ λόγοι, ἐπιστολαὶ καὶ ἄλλα ἀνέκδοτα, ed. *K. N. Sathas*, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, vol. 5, Paris 1876.

Secondary works — Литература

Bury J. B., Roman Emperors from Basil II to Isaac Komnênos, The English Historical Review 4 (1889) 41–64, 251–285.

Chamberlain Ch., The Theory and Practice of Imperial Panegyric in Michael Psellus. The Tension between History and Rhetoric', Byzantion 56 (1986) 16–27.

Christophilopoulou A., Η αντιβασιλεία εις το Βυζάντιον, Symmeikta 2 (1970) 1–138.

Dyck A. R., Psellus Tragicus: Observations on *Chronographia* 5.26 ff., Byzantinische Forschungen 20 (1994) 269–290.

Garland L., Byzantine Empresses, Women and Power in Byzantium AD 527–1204, London — New York 1999.

Kalavrezou-Maxeiner I., Eudokia Makrembolitissa and the Romanos Ivory, Dumbarton Oaks Papers 31 (1977) 306–325.

Kaldellis A., The Argument of Psellos' *Chronographia*, Leiden Boston Köln 1999.

Krallis D., Attaleiates as a Reader of Psellos, edd. *Ch. Barber — D. Jenkins*, Reading Michael Psellos, Leiden Boston Köln 1999, 167–191.

Laiou A. E., Law, Justice, and the Byzantine Historians: Ninth to Twelfth Centuries', edd. *A. E. Laiou — D. Simon*, Law and Society in Byzantium, Ninth-Twelfth Centuries, Washington D.C 1994, 151–185.

Ljubarskij J. N., Η προσωπικότητα και το έργο του Μιχαήλ Ψελλού, Athens 2004.

Oikonomidès N., Le serment de l'impératrice Eudocie (1067). Un épisode de l'histoire dynastique de byzance, Revue des Études Byzantines 21 (1963) 101–128.

Vryonis S., Michael Psellos, Michael Attaleiates: The Blinding of Romanus IV at Kotyaion (29 June 1072) and His Death on Proti (4 August 1072), edd. *Ch. Dendrinos*, *J. Harris*, *E. Harvalia-Crook*, *J. Herrin,* Porphyrogenita, Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides, London 2003, 3–14.

Wortley J., John Skylitzes: A *Synopsis* of Byzantine History, 811–1057, intro. *J.-C. Cheynet — B. Flusin*, notes, *J.-C. Cheynet*, Cambridge 2010.

Андониос Врашимос

МИХАИЛО V КАЛАФАТ — РОМАН IV ДИОГЕН: ТЕКСТУАЛНЕ ПАРАЛЕЛЕ У *ХРОНОГРАФИЈИ* МИХАИЛА ПСЕЛА

Да би се разумело Пселово гледање на Калафата и Диогена, поделили смо његово излагање на секције које показују са којом вештином он употребљава изворни материјал да би читаочево мишљење поистоветио са сопственим. У петој књизи, емоционални елементи дотерују опис изгнанства царице Зоје зато што аутор не жели да се супротстави јавном протесту који је обезбедио њен повратак у палату (§ 5.22). Мало даље, Псел прича о Калафатовој судбини са емоционалним набојем, да би распалио осећања народа против његовог ослепљења и против монаха који нису покушали да тај чин спрече. Обрнуто, у књизи седмој нарација је потпуно лишена емоција. Уместо тога, пажња је окренута разлозима Диогеновог ослепљивања и Евдокијиног протеривања. То би могло да објасни зашто је интервенција клирика стављена раније у *Хронографију*. Михаило Дука их је послао да понуде одређене предлоге Диогену, али је овај одговорио оружаном побуном против нове владе. Пселово становиште је, дакле, одређено политичким чиниоцима. Он је избио на површину као дворанин за владавине Калафатове који је увидео квалитете младог правника и довео га у палату. Царево збацивање ставило је изненада тачку на Пселове даље амбиције у вези са успоном у министарски ранг. Дакле, пре Диогеновог доласка на престо Псел је био веома утицајан политичар. После тога, његов положај постаје неизвестан. Политичка тензија између њих двојице претвара се у борбу на живот и смрт. Евентуална царева победа против Алп Арслана 1071. донела би нестанак Пселове политичке моћи. Према томе, књига седма *Хронографије* у ствари одражава ауторове емоционалне страхове пред будућношћу. Тако можемо да закључимо да Псел употребљава исте разлоге због којих је Калафат био ослепљен да окрене своје читаоце против Диогена, најнеумољивијег непријатеља у читавој његовој каријери.

Зборник радова Византолошког института XLVIII, 2011
Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines XLVIII, 2011

УДК: 94(497.11)"09/10":929.75(495.02:497.11)
DOI:10.2298/ZRVI1148061K

ПРЕДРАГ КОМАТИНА
(Византолошки институт САНУ, Београд)

ВИЗАНТИЈСКА ТИТУЛА КОНСТАНТИНА БОДИНА*

У раду се разматра употреба титуле *ексусијасшис* на новооткривеном грчком печату Константина Бодина. Анализира се значење и употреба ове титуле у изворима дипломатског карактера X века, као и њена употреба у XI веку. Поставља се питање зашто се она користи на Бодиновом печату уместо ниже титуле *архонш*, која је коришћена за раније српске владаре и да ли ова појава стоји у вези са чињеницом да од краја владавине Бодиновог оца Михаила српски владари носе *краљевску* титулу.

Кључне речи: Константин Бодин, Михаило, *ексусијасшис*, *йрошосевасш*, *краљ*

The paper considers the use of the title *exousiastēs* on the newly discovered seal of Constantine Bodin. It analyses the meaning and use of this title in the sources of a diplomatic character of the 10th century, as well as its use in the 11th century sources. The question is posed why this title was used on Bodin's seal instead of the title *archōn*, which had been used for former Serbian rulers, as well as whether this phenomenon had any connection to the fact that Serbian rulers, beginning at the end of the rule of Bodin's father Michael, used the title of *king*.

Key words: Constantine Bodin, Michael, *exousiastēs*, *prōtosebastos*, *king*

Добро је познато каква оскудица изворних података прекрива најраније векове српске средњовековне историје. У таквим околностима сваки новооткривени изворни податак представља праву малу револуцију, а недавно је један такав податак објављен и представљен стручној јавности у Четрдесет петој свесци овог Зборника, захваљујући професору Жан-Клод Шенеу. Наиме, радећи на послу каталогизације печата који се чувају у Археолошком

* Чланак садржи део резултата насталих на пројекту бр. 177032 — *Традиција, иновација и идентитет у византијском свету* — који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

музеју у Истанбулу, проф. Шене је међу њима пронашао један који је, по кружном натпису на свом аверсу и реверсу, припадао *Констан̅тину, про̅тосеваст̅у и ексусијаст̅у Диоклије и Србије*.[1] Ж. К. Шенеу је одмах било јасно да је у питању нико други до Константин Бодин, познати српски владалац из последње четвртине XI века, поготово што је и за сам печат јасно да, према својим сигилографским карактеристикама, припада управо том времену.[2] Прецизније, Шене овај печат датира у почетак владавине Константина Бодина (влада од 1081. г.), када су односи између њега и новог цара Алексија I Комнина (1081–1118) били добри.[3]

Дакле, један документарни извор користи за српског владара Константина Бодина, за разлику од свих савремених или нешто познијих грчких наративних извора — титулу ***ексусијаст̅ис*** (ἐξουσιαστής). Шта она представља и зашто се употребљава уз име Константина Бодина на његовом печату с почетка владавине?

Док Ана Комнина уз име Бодина и његовог оца Михаила користи неодређену синтагму *ексарси Далмат̅а*,[4] латински извори за њих обојицу искључиво користе титулу *rex* (*краљ*).[5] Познији српски извори такође им приписују *краљевску т̅ит̅улу*.[6] Нема сумње да велики жупан Стефан и његов

---

[1] Натпис на печату гласи: [Κ(ύρι)ε βοήθ]ει Κονσ[ταντ]ίνῳ [(πρωτο)]σεβαστῷ καὶ ἐξουσιαστ(ῇ) Διοκλίας (καὶ) Σερβ[ίας], *J. C. Cheynet*, La place de la Serbie dans la diplomatie byzantine à la fin du XI[e] siècle, ZRVI 45 (2008) 90.

[2] Ibid., 90.

[3] Ibid., 95–96.

[4] Annae Comnenae Alexias, edd. *D. R. Reinsch*, *A. Kambylis*, Berolini — Novi Eboraci 2001, I, 16.8.

[5] Писмо папе Григорија VII *Михаилу, краљу Словена* (*Michael regi Sclavorum*) од 9. јануара 1078. г., Diplomatički zbornik Kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije, I, prir. *I. Kukuljević-Sakcinski*, Zagreb 1875, 161; великаш италијанског града Барија, Аргириц, дошао је априла 1081. г. *Михаилу, краљу Словена* (*ad Michalam regem Sclavorum*), и дао његовом сину (Бодину) своју кћер за жену, Lupi Protospatarii annales, ed. *G. H. Pertz*, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, 5, Hannoverae 1844, 60.40–41; сумњива повеља антипапе Климента III Виберта (1080–1100) из 1089. г. о правима Барске цркве, упућена је *Бодину, славном краљу Словена* (*Bodino, glorioso regi Sclavorum*), Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia, edd. *L. Thallòczy*, *C. Jireček*, *E. Sufflay*, I, Vindobonae 1913, 21; један од предводника Првог крсташког рата 1096. г., гроф Рајмунд Тулуски, пошто је са својом војском савладао неприступачне терене источне обале Јадрана, доспео је у Скадар *код краља Словена* (*ad regem Sclavorum*), са којим се и побратимио, Raimundi de Aguilers, canonici Podiensis, Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem, Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux, III, Paris 1866, 236. Док Рајмунд из Агилера, који је присуствовао самом догађају, не наводи име тог *словенског краља*, нешто познији Ордерик Витал зна да је крсташе пријатељски примио *Бодин, краљ Словена* (*Bodinus, Sclavorum rex*), Ordericus Vitalis, Ecclesiasticae Historiae, PL 188, col. 659 A. Један мало познати извор домаћег порекла такође за Бодина користи титулу *rex*. У питању је печат његовог сина Ђорђа. Према натпису који садржи, тај печат је припадао *Georgii, fili regis Bodini*. О томе в. *С. Ћирковић*, Преци Немањини и њихова постојбина, прир. *J. Калић*, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, Београд 2000, 22, нап. 8.

[6] Мислим да нема места сумњи да латинско *rex* одговара српском/словенском *краљ* и у XI веку, као што је то случај од XIII века надаље, Историја српског народа, I, Београд 1981, 189 (*С. Ћирковић*). Прво, зато што у другој половини XI века титула *rex* има своје прецизно значење и јасно одређено место у политичком поретку. У то време она означава искључиво *кру-*

брат Сава, када преко својих посланика у Риму 1217. г. од папе Хонорија III траже краљевску круну, позивајући се на краљевске традиције Дукље, *ӣрвог оӣачасӣва краљевсӣва их*, која се зове *велико краљевсӣво оӣ ӣрва*,[7] на уму имају управо време Константина Бодина и његовог оца Михаила.[8]

Титула ἐξουσιαστής у X веку — Значење и начин употребе титуле ἐξουσιαστής познати су из дипломатских приручника царског двора из средине X века. Такозвана *Лисӣа ӣиӣула*, сачувана као 46. поглавље другог дела *Књиге о церемонијама*, садржи, како јој и сам наслов сведочи, *Називе којима цар ӣреба да указује ӣочасӣ великашима и ӣрвацима ӣуђинаца*, поређане по хијерархијском редоследу.[9] У овој листи, титула ἐξουσιαστής налази се на самом врху, на трећем месту, иза титула ἐξουσιοκράτωρ и ἐξουσιάρχης, као основна међу овим титулама изведеним од грчког појма ἐξουσία (potestas, auctoritas), а испред свих титула изведених од појма ἀρχή (principium, principatus) и свих осталих, нижих звања.[10] У складу са њеним значајем и местом у хијерархији титула којима се цар обраћа страним владарима, ова титула се

нисаног владара, а право да додељују круне припадало је римским папама и римско-немачким царевима, в. Królestwo u Słowian, Słownik starożitności słowiańskich, II, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964, 526–527 (*G. Labuda*); König, Lexicon des Mittelalters, ver. *J. B. Metzler*, Stuttgart–Weimar 1999, V, coll. 1298–1324. Други и значајнији разлог је тај што и сами извори XI века јасно сведоче о еквиваленцији ова два појма. Тако позната глагољска *Башчанска ӣлоча*, из око 1100. г., користи титулу *краљ* за хрватског владара Димитрија Звонимира (1075–1089), Bašćanska ploča, Kralj Zvonimir. Dokumenti i spomenici, prir. *M. Zekan*, Zagreb 1990, 42–43 (фотографија и латинична транскрипција), који у својим латинским повељама редовно користи титулу *rex*, а био је и крунисан за краља, Documenta historiae chroaticae periodum antiquam illustrantia, ed. *F. Rački*, Monumenta spectancia historiam Slavorum Meridionalium, VII, Zagrabiae 1877, 103–109, 111–120, 122, 124, 126–127, 138–140, 144–146; Kralj Zvonimir, 17–18, 21, 23, 32; *I. Goldstein*, O latinskim i hrvatskim naslovima hrvatskih vladara do početka XII stoljeća, HZ 36/1 (1983) 142–143, 157. Византијски извори истог времена користе грчки облик словенске речи *краљ* — κράλης, када говоре о угарским владарима, в. *Gy. Moravcsik*, Byzantinoturcica, II, Berlin 1958, 173. Исту словенску титулу за угарског владара Коломана (1095–1116) користи и први руски летопис, настао почетком XII века, Повест временных лет, Полное собрание русских летописей, I, Лаврентевская летопис, I, прир. *И. Ф. Карски*, Ленинград 1926, col. 270. Нема потребе подсећати да је латински облик титуле угарских владара од крунисања Стефана I 1000. г., управо *rex*, нити да су сами Мађари овај наслов преводили словенском речју *краљ* (kiraly).

[7] *…И ӣроси јако да ӣосљаӣ јему благословеније од свеӣију аӣосӣолу, и оӣ ӣого самого благословениј венац, јако да венчајеӣ браӣа својего на краљевсӣво, ӣо ӣрвому оӣачасӣву краљевсӣва их. Ва њем же и оӣац их роди се ӣо божасӣвеном смоӣренију, ва launch месӣе рекомем Диоклиӣији, јеже зовеӣ се велико краљевсӣво оӣ ӣрва…*, биле су речи епископа Методија, Стефановог и Савиног посланика у Риму, упућене папи Хонорију, Доментијан, Житије Светога Саве, прир. *Т. Јовановић*, *Љ. Јухас-Георгиевска*, Београд 2001, 248.

[8] *К. Јиречек*, Историја Срба, Београд 1952, I, 122; ИСН, I, 300 (*Б. Ферјанчић*); Историја Црне Горе, II–1, Титоград 1970, 4 (*С. Ћирковић*).

[9] Οἷς ὀφείλει ὁ βασιλεὺς ὀνόμασι τιμᾶν τοῖς μεγιστάσι καὶ πρώτοις τῶν ἐθνῶν, Constantini Porphyrogeniti imperatoris De Cerimoniis aulae byzantinae, I–II, ed. *J. J. Reiske*, Bonnae 1829, I, 679.1–19.

[10] De cerim., I, 679.4. Анализу *Лисӣе ӣиӣула* в. у *G. Dagron*, Introduction, éd. *G. Dagron*, Byzance et ses voisins. Études sur passages du *Livre des cérémonies*, II, 15 et 46–48, TM 13 (2000) 354–355; *P. Komatina*, Traduction des titres de règne dans le monde byzantin au X^e siècle — la forme et l'essence, éd. *B. Flusin*, *S. Marjanović-Dušanić*, Remanier, métaphraser : fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin, Belgrade 2011, 131–133.

употребљава и у осталим званичним дипломатским актима те епохе — у дипломатској преписци цариградских дворских и црквених кругова и у *Лисӣи адреса* исте *Књиге о церемонијама* (II, 48), као и у спису *De administrando imperio*. У овим изворима она се употребљава за владара Абхазије,[11] у западном Закавказју, који у домаћим, грузијским изворима има титулу *тере*, која одговара титули *краљ* (*rex*), и која је виша од титула осталих грузијских локалних господара, којима царски двор признаје титулу ἄρχων.[12] Поред тога, употребљава се и за владара Аланије, заједно са из ње изведеном титулом ἐξουσιοκράτωρ.[13] Ἐξουσιαστὴς τῶν Μουσουλημιτῶν званична је титула којом се цар обраћа *емиру Африке*, тј. владару из лозе Фатимида, који су тада столовали у Тунису.[14] Коначно, у једном писму, послатом између 923. и 925. г., а сачуваном у кореспонденцији Теодора Дафнопата, користи је цар Роман Лакапин и за бугарског владара Симеона.[15] У питању је писмо у коме са највећом жестином цар Роман критикује Симеона због тога што се кити *царском* титулом и оспорава му право на њу. Међутим, очигледно из одређеног дипломатског такта, условљеног Симеоновом тренутном стварном снагом, ословљава га титулом ἐξουσιαστής, која је према *Лисӣи ӣиӣула* била виша од титуле (ἐκ Θεοῦ) ἄρχων, тада уобичајене за бугарске владаре.[16]

Неспорно је, дакле, да према обрасцима за дипломатско обраћање између царског двора и страних владара, утврђеним и коришћеним у X веку, титула ἐξουσιαστής има виши ранг од титуле ἄρχων и свих осталих од ње изведених титула (ἄρχων τῶν ἀρχόντων, ἀρχηγός, ἀρχηγέτης, ἐξάρχων). Намеће се сада питање колико су ови обрасци били актуелни и задржали своју функцију век касније, у XI веку.

Титула ἐξουσιαστής у изворима XI века — Велику препреку у истраживању овог питања представља чињеница да је XI век далеко сиромашнији

---

[11] De cerim., I, 688.7–10; Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio, I, edd. *Gy. Moravcsik, R. J. H. Jenkins*, Washington, 1967², 45.77; 46.16–20, 26; Nicholas I, Patriarch of Constantinople, Letters, edd. *R. J. H. Jenkins, L. G. Westerink*, Washington 1973, 46.2, 51.1, 162.1.

[12] Изузетак је само владар Иверије, који је на царском двору био познат искључиво по свом дворском достојанству *куройалаша*, в. даље, нап. 23.

Титула *тере* за владара Абхазије посведочена је у *Сӣрадању Св. Аба Тифлиског*, грузијском хагиографском спису с почетка IX века, *B. Martin-Hisard*, Moines et monastères géorgiens du 9e siècle: La vie de Saint Grigol de Xancta, I. Introduction et traduction, REB 59 (2001) 13, 17, n. 90, као и у *Жиӣију Св. Григорија из Ханцӣе*, написаном 951. г., *Martin-Hisard*, ibid., 42.698 *sq*; 89.2608, а такође и у натписима на црквама, *A. Eastmond*, Royal Imagery in Medieval Georgia, The Pennsylvania State University 1998, 231. О титулама осталих грузијских локалних господара, в. De cerim., I, 687.18–688.2; DAI, I, 46.136; *Martin-Hisard*, Vie de Grigol, I, 16–19; *Komatina*, Traduction des titres, 142–146.

[13] De cerim., I, 688.2–7; DAI, I, 10.4; 11.3, 9.

[14] De cerim., I, 689.14–18.

[15] Théodore Daphnopatès, Correspondence, edd. *J. Darrouzès, L. G. Westerink*, Paris 1978, 5.1.

[16] *Cheynet*, Serbie, 94; *Komatina*, Traduction des titres, 146–147. О титули бугарског владара у дипломатским изворима X века, в. Nicholas I, Letters, 3.2; 5.1; 6.1; 7.1; 8.1; 9.1; 10.1; 11.1; Theod. Daph., 6.1; 7.1; De cerim., I, 690.6–7, 10–12.

изворима дипломатског карактера у односу на X век. Због тога су истраживачи принуђени да се ослоне на податке наративних извора, чији аутори нису били у обавези да поштују строге дипломатске формуле, које стога често и занемарују. Јован Скилица ипак на једном месту владара Абхазије и Иверије Баграта IV (1027–1072) назива ἐξουσιαστὴς Ἀβασγίας,[17] користећи управо ону формулу коју користе и званични акти из средине X века. У осталим приликама, међутим, Скилица за владаре Абхазије и Иверије користи титуле ἄρχων,[18] односно ἀρχηγός,[19] које су, према *Листи титула*, биле нешто ниже од титуле ἐξουσιαστής.[20] У домаћим, грузијским изворима документарног карактера, званична титула истог Баграта IV забележена је најпре као *краљ абхаски и, по милости Божјој, куропалат свег Истока*, у једном документу из 1030/1031. г., а потом као *краљ абхаски и новелисим свег Истока*, у документу из 1057/1058. г.[21] Први део ове титуле, *краљ абхаски* (*мере архаzta*) одговара титули коју су носили абхаски владари и у првој половини X века, а коју званични цариградски кругови тог времена преузимају у облику ἐξουσιαστὴς Ἀβασγίας. Други део титуле, *куропалат*, односно *новелисим свег Истока*, где се појам *сав Исток* односи заправо на Иверију,[22] која је од 1008. г. била уједињена са Абхазијом, одговара титули *куропалат Иверије* (κουροπάλατης Ἰβηρίας), коју је цариградски двор користио у званичном обраћању владарима Иверије у изворима X века.[23] Пракса додељивања високог дворског достојанства *куропалат* владарима Иверије потиче још из времена византијско-персијских ратова крајем VI и почетком VII века,[24] а настављена је и пошто су абхаски владари преузели власт над Иверијом 1008. г. Баграт IV добио је достојанство *куропалата* 1031. г.; оно је око 1054. замењено вишим достојанством *новелисима*, а оно око 1065. г. још вишим достојанством *севаста*.[25] Сукцесивна замена једног дворског достојанства другим, узвишенијим, у случају абхаско-иверских владара у XI веку није мењала суштину такве праксе — у очима Цариграда, али и њих самих,

---

[17] Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum, ed. *I. Thurn*, Berlin — New York 1973, 402.6.

[18] Δαβὶδ τῷ τῶν Ἰβήρων ἄρχοντι…, Scyl., 326.84 (око 979. г.);)..τὸν τοῦ κουροπαλάτου Δαβὶδ ἀδελφὸν Γεώργιον τὸν τῆς ἐνδοτέρω Ἰβηρίας ἄρχοντα…, ibid., 339.75–76 (око 990. г.); Γεωργίου δὲ τοῦ ἄρχοντος Ἀβασγίας…, ibid., 366.32–33 sq (1021. г.); τῆς Ἀβασγίας ἄρχων…, ibid., 377.19 (1030. г.).

[19] Γεώργιος ὁ τῶν Ἰβήρων ἀρχιγὸς…, Scyl., 435.75–76 (односи се на 1021/22. г.); Παγκράτιος δὲ ὁ τῆς Ἰβηρίας ἀρχιγὸς…, ibid., 447.24 sq (1047/48. г.).

[20] De cerim., I, 679.4–5.

[21] La vie de Georges L'Hagiorite (1009/1010–29 juin 1065). Introduction. Traduction du texte géorgien. Notes et éclaircissements, par *B. Martin-Hisard*, REB 64–65 (2006–2007) 18, n. 101.

[22] Vie de Georges, 19, n. 116.

[23] De cerim., I, 687.16–19; DAI, I, 43.39, 48, 111–112, 130; 45.2 sq, 46.25 sq; Nicholas I, Letters, 91.1–2; Nicholas I, Writings, 198.75, 108.

[24] *B. Martin-Hisard*, Moines et monastères géorgiens du 9e siècle: La vie de Saint Grigol de Xancta, II. Une mise en perspective historique, REB 60 (2002) 8–64; *B. Martin-Hisard*, Constantinople et les archontes du monde Caucasien dans le Livre des cérémonies, II, 48, ed. *G. Dagron*, Byzance et ses voisins, 437–444; Vie de Georges, 19, n. 115.

[25] Vie de Georges, 21.

поседовање тих достојанстава давало је легитимитет њиховој власти над Иверијом.[26]

Према томе, званична грузијска титула абхаско-иверских владара XI века — *краљ абхаски и куройалаш/новелисим свег Исшока* — у потпуности одговара обрасцима који су важили и век раније, и сведочи да су титуле ἐξουσιαστὴς Ἀβασγίας и κουροπάλατης Ἰβηρίας и даље имале исто значење у византијско-грузијским дипломатским односима. Скилица очигледно на оном једном месту где Баграта IV назива ἐξουσιαστὴς Ἀβασγίας поступа у складу са званичном дипломатском употребом, и највероватније за то место у својој *Исшорији* користи неки извор званичног и дипломатског карактера, док на осталим местима, где за владаре Абхазије и Иверије користи титуле ἄρχων и ἀρχηγός, то чини у неодређеном значењу владара уопште.

За Ану Комнину један муслимански владар је ἐξουσιαστὴς Βαβυλῶνος ἀμεριμνής.[27] Пошто се овде под *Вавилоном* подразумева Каиро,[28] то се ова титула односи на тадашње господаре Каира, владаре из лозе Фатимида. То су исти они владари којима се у *Лисши адреса* даје титула ἐξουσιαστὴς τῶν Μουσουλημιτῶν, само што су они тада столовали у Тунису и били *емири Африке*.[29] Премештање средишта њихове моћи из Туниса у Египат није представљало никакву државноправну промену и није довело до тога да они у Цариграду буду третирани другачије него до тада, па у овом случају Ана Комнина поступа сасвим у складу са царским дипломатским обрасцима X века.

Титула ἐξουσιοκράτωρ, изведена из титуле ἐξουσιαστής, која се у дипломатским изворима X века користи за владара Аланије, северно од Кавказа, користи се за истог владара и у XI веку. То је случај, пре свега, опет у изворима званичног карактера, какви су печати,[30] мада аланског *ексусиократора* Розмикиса помиње и Ана Комнина.[31]

Титулу ἐξουσιαστής помиње на једном месту и Кекавмен у својим *Савешима*, и то на почетку оне целине која се назива *Савеши шойарху* (§ 89–91). *Ако имаш у својој земљи градове и села*, пише Кекавмен, *а ши си у њима* τοπάρχης и ἐξουσιαστής (εἶ δὲ ἐν αὐτοῖς τοπάρχης καὶ ἐξουσιαστής), *немој да ше зеведе богашсшво или досшојансшва или велика обећања царева, и немој да је даш цару и да умесшо ње задобијеш новце и имања, макар и кад*

[26] Титула *краљ абхаски и иверски* почиње да се користи тек од времена Георгија II (1072–1089), сина и наследника Баграта IV, Vie de Georges, 18. Од времена његовог сина и наследника, Давида IV (1089–1125), титула је још дужа и сложенија: *краљ абхаски, иверски, албански, кахешински*, а потом још и *јерменски*, *Eastmond*, Royal Imagery, 47, 56–57.

[27] …τῷ ἐξουσιαστῇ Βαβυλῶνος Ἀμεριμνῇ…, Alexias, XI, 7.1.

[28] Alexias, Indices, 13

[29] De cerim., I, 689.14–18. В. горе, нап. 14.

[30] Пронађени су печати *Гаврила, ексусиократора Аланије*, *G. Schlumberger*, Sigilographie de l'Empire byzantin, Paris 1884, 429–431, и *йрошойроедрисе Ирине, кћери ексусиокрашора Аланије*, *D. Theodoridis*, Ein byzantinisches Bleisigel mit zwei Prägungen aus dem 11. Jahrhundert, SBS 2 (1990) 62.

[31] Alexias, XIII, 6.2.

би чет̅вороструко могао добит̅и, него држи своју земљу, чак и ако је мала и безначајна.[32] Овим уводним речима следе савети, поткрепљени примерима, зашто и како један τοπάρχης треба да задржи своју земљу и власт, а да ипак остане у милости цара.[33] Супротно ранијим схватањима да се Кекавмен овде обраћа византијским провинцијским магнатима, последњи издавач овог текста, Г. Г. Литаврин, утврдио је да је овде реч заправо о владарима малих кнежевстава на границама Царства — арапских, кавкаских и словенских, Византији суседних и од цара зависних земаља и народа.[34] У ову групу господара спада, према томе, и онај кога Кекавмен назива ἐξουσιαστής. Имајући у виду да су Кекавменови *Савет̅и* састављени у другој половини владавине цара Михаила VII Дуке (1071–1078), тј. између 1075. и 1078. г.,[35] највероватније се и код Кекавмена титула ἐξουσιαστής односи на владара Абхазије и Иверије.

На основу ових примера може се закључити да дипломатски обрасци за односе царског двора и суседних народа, какви су познати из извора X века, подједнако важе и у XI веку. Титула ἐξουσιαστής користи се и даље за исте оне владаре за које се користила и у X веку и свакако има исти значај. Према томе, она је и у XI веку представљала једну од највиших владарских титула које је царски двор признавао владарима суседних народа, вишу и значајнију од титуле ἄρχων и осталих из ње изведених титула, које се побрајају у *Лист̅и адреса*. Вреди посебно истаћи и то да се у изворима X и XI века титула ἐξουσιαστής ***никада*** не користи у неодређеном значењу владара уопште.

Титуле српских владара у византијским изворима X и XI века — Зашто се титула ἐξουσιαστής користи уз име српског владара Константина Бодина на његовом печату с почетка владавине? У византијским изворима X и XI века, изузев Кекавмена, који користи појам τοπάρχης, који, како је по-

32 Кекавмен, Советы и рассказы. Поучение византийского полководца XI века, изд. *Г. Г. Лит̅аврин*, Санкт-Петербург 2003, 314.15–20.

33 Кекавмен, 314.20–322.12.

34 Кекавмен, 592–593, нап. 984. Закључак да су у питању владари суседних зависних државица намеће се већ по самим примерима којима Кекавмен поткрепљује ове савете — у њима се помињу *т̅ойарси* Доброња из Далмације и Апелзарах (Пинзарах), арапски емир Триполија, Кекавмен, 316.23–318–28; 594–597, нап. 989–991; 598–599, нап. 998–999. Осим у наведеним одељцима, Кекавмен *т̅ойархе* спомиње још само у оним одељцима у којима износи савете заповедницима византијских пограничних области (§ 29–31). Ту се још јасније види ко су *т̅ойарси* — они су *суседи* византијским *крајишницима* (…Εἰ δὲ ἀκρίτης εἶ, ἔχεις δὲ τοπάρχην γείτονα…), исто, 182.7., што значи да господаре територијама које су изван граница непосредне контроле царских управитеља. То се види и из примера којима Кекавмен илуструје ове савете — примера који се тичу ранијих односа заповедника византијских пограничних територија са њима суседним *т̅ойарсима*. Значајно место међу овим примерима припада односима *драчког кат̅ейана* Михаила, односно *дубровачког ст̅рат̅ега* Катакалона Клазоменита, са српским владаром, *т̅ойархом* Стефаном Војиславом у петој деценији XI века, исто, 184.10–17; 186.27–188.25. Други примери односе се на Кекавменовог деду, *т̅ойарха* града *Товија*, ближе непознатог, у Великој Јерменији, исто, 184.29–186.22; 400–408, нап. 293–294., и на Петра Дељана, вођу бугарског устанка 1040/1041. г., исто, 188.28–29. На једном месту Кекавмен чак изричито о поменутим *т̅ойарсима* говори као о *т̅уђинцима* (ἐθνικοί), исто, 186.26–27.

35 Кекавмен, 121–122.

казано, не одражава стварну титулу српских владара, него пре њихов положај локалних господара на ободу Византијског царства, српски владари носе махом титулу ἄρχων или ἀρχηγός. За Константина Порфирогенита, у *De administrando imperio*, српски владари носе увек титулу ἄρχων.[36] Иста титула им се даје и према *Листи адреса Књиге о церемонијама*.[37] Јован Скилица за Стефана Војислава користи исту титулу ἄρχων.[38] За Михаила пише да је *после оца постао* ἀρχηγός *Трибала и Срба*, да је склопио мир са царем Константином IX Мономахом (1042–1055), и од њега добио достојанство *протоспатара*.[39] Титулу ἀρχηγός за Михаила користи и Скиличин настављач.[40] Исти термин користи и Ана Комнина, када описује начин на који би норманске освајаче у борбама око Драча 1081. г. требало да нападају *Бодин и Далмати, и остали* ἀρχηγοί *суседних земаља*.[41]

Насупрот овим подацима, Константин Бодин на свом печату с почетка владавине носи титулу ἐξουσιαστής и почасно достојанство *протосеваста*.[42] То би значило да Константин Бодин користи титулу која је виша од титула ранијих српских владара. Овакав закључак, ипак, не може да се прихвати без резерве, будући да се ради о изворима различите категорије — Бодинова титула налази се на печату, док су остале титуле познате из наративних извора, и због тога је тешко рећи да ли оне одражавају званичну дипломатску употребу царског двора, или служе једноставно као ознака за владара уопште.

Међутим, у извесним изворима документарне природе, може се пронаћи потврда о титули ἄρχων за српске владаре X и XI века. Познат је печат *Петра, архонта Дукље*, који је Г. Шламберже датирао у X–XI век, мада га новија истраживања датирају раније.[43] Поред тога, и *Листа адреса* мора се третирати као извор званичног дипломатског карактера, док Константин Порфирогенит у делу *De administrando imperio* углавном не одступа од образаца утврђених у

[36] DAI, I, 29.66–79, 30.93 sq, 32.30 sq, 33.8 sq, 34.4 sq, 36.5 sq.

[37] De cerim. I, 691.8–13.

[38] …Στέφανος ὁ καὶ Βοϊσθλάβος, ὁ τῶν Σέρβων ἄρχων…, Scyl. 408.73–74. За Војислављевог претходника, Јована Владимира, Скилица не наводи изричито титулу, него пише следеће: …ἕως μὲν γὰρ Τριβαλίας καὶ τῶν ἀγχοτάτω Σερβίας μερῶν ἦρχε Βλαδιμήρος, ὁ ἐπὶ θυγατρὶ τοῦ Σαμουὴλ κηδεστής…, Scyl. 353.64–66.

[39] …Τότε δὴ καὶ Μιχαηλᾶς ὁ τοῦ Στεφάνου υἱὸς, καὶ Τριβαλλῶν καὶ Σέρβων μετὰ τὸν πατέρα καταστὰς ἀρχιγὸς, σπένδεται τῷ βασιλεῖ, καὶ τοῖς συμμάχοις καὶ φίλοις Ῥωμαῖων ἐγγράφεται, πρωτοσπαθάριος τιμηθείς…, Scyl. 475.13–16.

[40] …οἱ κατὰ τὴν Βουλγαρίαν προέχοντες ἀξιοῦσι τὸν Μιχαηλᾶν, ἀρχηγὸν ὄντα τηνικαῦτα τῶν εἰρημένων Χροβάτων…, Scylitzes Continuatus, ed. *Ev. Tsolakēs*, Thessalonikē 1968, 163.5–6.

[41] Alexias, IV, 5.3.

[42] *Cheynet*, Serbie, 90, 94–95.

[43] *Schlumberger*, Sigilographie, 433–434; Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art, edd. *J. Nesbitt*, *N. Oikonomides*, Washington 1991–, vol. V, The East (continued), Constantinople and Environs, Unknown Locations, Addenda, Uncertain Readings, edd. *E. McGeer, J. Nesbitt, N. Oikonomides*, 122–123, датују га чак у VII–VIII век, расправљајући о загонетном печату *Никите, царског спатарокандидата и архонта* (?) *Дукљанских острва* (?), о чему се још увек ништа поуздано не може рећи.

Листи адреса. Нажалост, није сачуван ниједан печат Стефана Војислава или Михаила, нити какав акт царског двора упућен њима, на основу којег би се могло установити како је гласила титула коју је њима *званично* признавао царски двор. Једини траг на основу којег би се могло претпоставити да је она била нижа од титуле ἐξουσιαστής, која је признавана Бодину, могла би бити чињеница да је достојанство *протоспатара*, које је цар Константин Мономах доделио Михаилу, било ниже од достојанства *протосеваста*, додељеног Бодину, као носиоцу титуле ἐξουσιαστής.[44] Поред тога, увек постоји и могућност да су и у случају Србије и даље важили дипломатски обрасци X века, те да је, у складу с тим, за царски двор српски владар и даље био ἄρχων.

Краљевска титула српских владара — Према једном мишљењу, које сам на другом месту покушао да поткрепим и оснажим, иза грчког термина ἄρχων, у случају јужнословенских владара, крије се словенски термин *кнез*.[45] У српској медиевистици наметнуло се као чињеница схватање да су српски владари до Бодиновог оца Михаила користили *кнежевску* титулу, а да је он негде пре 9. јануара 1078. г. њу заменио *краљевском титулом*,[46] коју њему и Бодину заиста дају савремени и познији латински и српски извори. Овај закључак темељи се на чињеници да се Михаило први пут назива *краљем* (*rex*) у писму које му је упутио папа Григорије VII, 9. јануара 1078. г.[47] Међутим, овај аргумент не би морао да буде одлучујући, будући да нема латинских извора који би сведочили о титули српских владара непосредно пре овог писма, мада они латински извори који помињу српске владаре у IX и почетком X века за њих углавном користе нижу титулу *dux*.[48] О титули српских владара пре 1078. г. сведоче махом грчки извори, који не морају увек бити у терминолошкој сагласности са латинским изворима, мада се у дипломатским односима томе тежило, нарочито када су по среди владарске титуле.[49] Није познато ни на који начин су српски владари стекли краљевску титулу. Ме-

---

[44] *Cheynet*, Serbie, 94–95.

[45] *Komatina*, Traduction des titres, 136–138.

[46] *Јиречек*, Историја, I, 122; ИСН, I, 189–190 (*С. Ћирковић*); ИЦГ, I, Титоград 1967, 393–394 (*Ј. Ковачевић*).

[47] Diplomatički zbornik, 161.

[48] У латинским изворима IX и X века помињу се свега два српска владара — Мутимир, у једном њему (*Montemero duci [Sclaviniae]*) упућеном писму папе Јована VIII из 873. г., Fragmenta registri Iohannis VIII papae, ed. *E. Caspar*, MGH, Epp VII, Epistolae Karolini aevi, V, Berolini 1928, 282.16–30, и захумски кнез Михаило Вишевић, у *Млетачкој хроници* Јована Ђакона у вези са догађајима из 912. г., као *Michael, Sclavorum dux*, Iohannis diaconi Chronicon Venetum, MGH, SS, VII, ed. *G. H. Pertz*, Hannoverae 1846, 22.52–23–6; у писму папе Јована X у вези са Сплитским црквеним сабором из 925. г. и у актима тог сабора, као *Michael, excellentissimus dux Chulmorum*, и *Michael, in suis finibus praesidens dux*, Historia Salonitana maior, прир. *Н. Клаић*, Београд 1967, 96, 98; помиње се и у неким јужноиталијанским летописима, као *Michael, rex* (sic!) *Sclavorum*, Annales Beneventani, ed. *G. H. Pertz*, MGH, SS, III, Hannoverae 1839, 175.23; Annales Barenses, ed. *G. H. Pertz*, MGH, SS, V, 52.35–38; или само као *Michael Sclabus*, Lupi Protospatarii annales, 54.1–2.

[49] О томе сведочи занимљива терминолошка расправа у преписци између царева Лудовика II и Василија I из 871. г., Chronicon Salernitanum, ed. *G. H. Pertz*, MGH, SS, III, 521.47–524.51.

ђутим, сасвим прихватљивим се чини мишљење изнето у српској историографији, да је Михаило следио пример свог суседа, хрватског краља Димитрија Звонимира, кога је 9. октобра 1075. г. за краља крунисао папски легат Гебизон.[50] Према томе, пошто се са њом први пут помиње 9. јануара 1078. г., Михаило би почео да користи краљевску титулу 1076. или 1077. г.[51]

С друге стране, када се новооткривени печат његовог сина, Константина Бодина (1081– око 1101), као савремени извор документарног карактера, упореди са ранијим обавештењима познатих византијских документарних извора о титули српских владара, непобитно сведочи да је у њиховој титулатури дошло до промене и да им сада царски двор, уместо раније титуле ἄρχων, признаје вишу титулу ἐξουσιαστής. Да ли су ове две ствари повезане, тј. да ли се у замени титуле ἄρχων титулом ἐξουσιαστής за српског владара у званичним дипломатским обрасцима царског двора може препознати признање Михаилове и Бодинове *краљевске титуле* од стране византијског цара?

Чињеница је да се Константин Бодин јавља са титулом ἐξουσιαστής на свом грчком печату убрзо након што се његов отац први пут помиње као *rex* у једном латинском писму, и мишљења сам да се то тешко може објаснити као случајност. А. Рамбо је давно приметио како је титула ἐξουσιαστής, узвишенија од титуле ἄρχων, још један доказ *истрајности царске дипломатије да не призна краљевску титулу владарима који су у свему били третирани као краљеви*.[52] Међутим, како би такво признање могло изгледати и којом титулом би било исказано? Краљевска титула латинског порекла *rex*, у свом грецизираном облику ῥήξ, у ово време користи се искључиво за владаре са подручја Латинске Европе.[53] За угарске владаре користи се у XI веку грецизирани облик словенског еквивалента ове титуле, *краљ* — κράλης,[54] који се за српске владаре користи тек од XIII века.[55] Што је посебно интересантно,

---

50 ИСН, I, 190, нап. 21 (*С. Ћирковић*). О Звонимировом крунисању, *Rački*, Documenta, 103–105; Kralj Zvonimir, 17–19; *N. Klaić*, Povijest Hrvata u ranom srednjem vijeku, Zagreb 1971, 386–388.

51 Годину 1077. као време када је Михаило почео да користи краљевску титулу, предложио је *F. Rački*, Borba Južnih Slavena za državnu neodvisnost u XI vieku. Bogomili i Patareni, Beograd 1931, 225–226, позивајући се на то што у поменутом писму њему упућеном 9. јануара 1078. г. папа Григорије VII помиње да од решења црквеног спора између Сплитске и Дубровачке цркве зависи да ли ће папа признати Михаилу *honor regni* и доделити му папску заставу и плашт. Ово гледиште касније је оспорено, па се узима као сигурно само да је Михаило почео да користи краљевску титулу пре 9. јануара 1078. г. О питању значења синтагме *honor regni* и Михаилове краљевске титуле, в. *Јиречек*, Историја, I, 122, нап. 4; ИСН, I, 189, нап. 16 (*С. Ћирковић*); ИЦГ, I, 393–394 (*Ј. Ковачевић*).

52 *A. Rambaud*, L'empire grec au X^{e} siècle. Constantin Porphyrogénète, Paris 1870, 524.

53 В. у *Листи адреса*, De cerim., I, 689.4–12, 691.13–20; у *De administrando imperio*, DAI, I, 26.1 sq, 28.16 sq. Према *Суидином речнику*, ῥήξ је ὁ τῶν Φράγκων ἀρχηγός, Suidae Lexicon, IV, ed. *A. Adler*, Lipsiae 1935, 291.17; исто и у наративним изворима XI и XII века, в. *C. du Fresne du Cange*, Glossarium ad Scriptores mediae et infimae graecitatis, Lugduni 1688, col. 1293. За угарске владаре користи се ова титула тек од XII века, *Moravcsik*, Byzantinoturcica, II, 259–260, а за српске од XIII века, *Јиречек*, Историја, II, 12.

54 *Moravcsik*, Byzantinoturcica, II, 173.

55 *Јиречек*, Историја, II, 12.

византијски историописци ће, на крају византијске епохе, чак и за грузијске краљеве користити њихову домаћу титулу *мере*, као што то чини Сфранцис.[56] У XI веку, међутим, према обрасцима из X века, управо титула ἐξουσιαστής у византијском хијерархијском систему титула намењених страним владарима, заузима оно место које у хијерахијском поретку западних и словенских народа заузима титула *rex*, односно *краљ*. Самим тим представља и најадекватнији грчки наслов за оне владаре који су свој ранг уздигли изнад ранга осталих ἄρχοντες. Поред тога, чињеница је да је наслов ἐξουσιαστής *Дукље и Србије* забележен на *Бодиновом* печату, тј. на печату који је припадао самом Бодину. Бодин је себе свакако сматрао *краљем*, па печат сведочи и да је он сам титулу ἐξουσιαστής сматрао одговарајућом заменом за своју краљевску титулу приликом обраћања царском двору, не нарушавајући дипломатске обрасце. Како је печат пронађен у Цариграду, највероватније се налазио на неком писму којим се Бодин обраћао цару, тако да у њему и није могао да користи другу титулу осим оне коју му је званично признавао цар.[57]

Признање титуле? — Чињеница да се Константин Бодин на печату јавља са дворским достојанством *протосеваста* може бити од велике користи у утврђивању хронологије царског признања титуле ἐξουσιαστής српским владарима. Познато је да је достојанство *протосеваста* створио цар Алексије Комнин, убрзо по свом ступању на престо, 1. априла 1081. г., и то као једно од највиших у хијерархији дворских достојанстава.[58] Према томе, српски владар могао га је добити тек од овог цара, дакле, после априла 1081. г. Пошто ово достојанство, као ни остала византијска дворска достојанства, није било наследно, Бодин га није могао наследити од свог оца Михаила. Стога је сасвим сигурно да га је он сам добио од цара Алексија. Предуслов да један страни владар добије ово достојанство, у том тренутку врло високо, које је цар доделио свом зету и брату,[59] свакако је морало бити постојање савезничких односа између њега и цара. Међутим, познато је да су односе српских владара и Царства седамдесетих година XI века обележили сукоби.[60] Чак и не много по доласку на престо цара Алексија Комнина, од њега смењени драчки дука Мономахат долази под заштиту *Михаила и Бодина*,[61] што имплицира резервисаност српских владара према новом цару. Ипак, већ октобра 1081. г. Константин Бодин, који је у међувремену на престолу наследио оца Михаила,[62] учествује као савезник новог цара Алексија Комнина у борбама око Драча са норманским освајачима предвођеним Робертом Гвискардом.[63] Према томе,

---

56 Georgii Sphrantzae Chronicon, ed. *R. Maisano*, Romae 1990, 102.21.

57 *Cheynet*, Serbie, 92–93.

58 *N. Oikonomidès*, L'évolution de l'organisation administrative de l'Empire byzantin au XIe siècle (1025–1118), TM 6 (1976) 127; *Cheynet*, Serbie, 94–95.

59 Ibid.

60 Scyl. Cont., 162.18–166.13.

61 Alexias, I, 16.8; III, 12.1.

62 Михаило се више не помиње у изворима после априла 1081. г.

63 Alexias, IV, 5.3, 6.9.

јасно је да је између априла и октобра 1081. г. дошло до споразума између новог цара Алексија Комнина и новог српског краља Константина Бодина. На то је свакако утицала опасност од Нормана из Јужне Италије, који су већ озбиљно претили Царству, а Драч им је био први на удару. Новом цару били су потребни сви расположиви савезници за одбрану овог града, а суседни Срби су могли бити најефикаснији чинилац. Тек том приликом могао је српски владар од цара добити достојанство *протосеваста*.[64] У прилог овој тврдњи може се навести и једна аналогија. Исто достојанство *протосеваста*, из истих разлога и у истим околностима добио је од цара Алексија и један други страни владар — млетачки дужд Доминик Селво (1071–1084), 1082. г., када је цар издао хрисовуљу о трговинским привилегијама Млечана у замену за њихово савезништво у борби против Нормана.[65]

Намеће се могућност да је управо приликом склапања споразума са Бодином, између априла и октобра 1081. г., када му је доделио достојанство *протосеваста*, цар признао српском владару и виши, краљевски ранг, исказан титулом ἐξουσιαστής. То, међутим, ни у ком случају није значило и некакво *признање независности* Србије и Дукље од стране цара. Напротив, чињеница да је српски владар после овога царски *протосеваст* сведочи управо о његовој чврстој везаности за царски двор и цареву личност. Признавање Бодину титуле ἐξουσιαστής било је само признање да српски владар *у хијерархији царских поданика и вазала* сада заузима виши положај него раније. Суштина његовог положаја у односу на цара била је иста. Сасвим јасно овај закључак произлилази из *Листе адреса Књиге о церемонијама*, где владари суседних државица, признавао цар њима титулу ἐξουσιαστής или титулу ἄρχων, једнако од њега примају *заповест* (κέλευσις).

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ — LIST OF REFERENCES

Извори — Primary Sources

Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia, I, edd. *L. Thallòczy, C. Jireček, E. Sufflay*, Vindobonae 1913.

Annae Comnenae Alexias, edd. *D. R. Reinsch*, *A. Kambylis*, Berolini — Novi Eboraci 2001 (CFHB 40/1–2).

Annales Barenses, ed. *G. H. Pertz*, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, V, Hannoverae 1844.

Annales Beneventani, ed. *G. H. Pertz*, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, III, Hannoverae 1839.

---

[64] *Cheynet*, Serbie, 96, констатује да је до овога могло доћи само на почетку владавине Алексијеве и Бодинове, било пре, било после битке код Драча. Будући да Бодин своју савезничку обавезу у борби под Драчем није испунио, већ се повукао без борбе када је видео да Нормани побеђују, Alexias, IV, 6.9, не верујем да би цар био толико штедар према њему и доделио му ово високо достојанство после једног таквог чина, без обзира што су њихови односи остали пријатељски.

[65] *Cheynet*, Serbie, 95.

Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art, vol. V: The East (continued), Constantinople and Environs, Unknown Locations, Addenda, Uncertain Readings, edd. *E. McGeer, J. Nesbitt, N. Oikonomides*, Washington 2005.

Chronicon Salernitanum, ed. *G. H. Pertz*, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, III, Hannoverae 1839.

Constantini Porphyrogeneti imperatoris De Cerimoniis aulae byzantinae, I–II, ed. *J. J. Reiske*, Bonnae 1829.

Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio, I, edd. *Gy. Moravcsik, R. J. H. Jenkins*, Washington 1967^2 (CFHB 1).

Diplomatički zbornik Kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije, I, prir. *I. Kukuljević-Sakcinski*, Zagreb 1875.

Documenta historiae chroaticae periodum antiquam illustrantia, prir. *F. Rački*, Monumenta spectancia historiam Slavorum Meridionalium, VII, Zagrabiae 1877.

Fragmenta registri Iohannis VIII papae, ed. *E. Caspar*, Monumenta Germaniae Historica, Epistolae, VII, Epistolae Karolini aevi, V, Berolini 1928.

Georgii Sphrantzae Chronicon, ed. *R. Maisano* Romae 1990 (CFHB 29).

Historia Salonitana maior, прир. *Н. Клаић*, Београд 1967.

Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum, ed. *I. Thurn*, Berlin — New York 1973 (CFHB 5).

Iohannis diaconi Chronicon Venetum, ed. *G. H. Pertz*, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, VII, Hannoverae 1846.

Kralj Zvonimir. Dokumenti i spomenici, prir. *M. Zekan*, Zagreb 1990.

La vie de Georges L'Hagiorite (1009/1010–29 juin 1065). Introduction. Traduction du texte géorgien. Notes et éclaircissements, par *B. Martin-Hisard*, Revue des études byzantines 64–65 (2006–2007) 5–204.

Lupi Protospatarii annales, ed. *G. H. Pertz*, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, V, Hannoverae 1844.

Nicholas I, Patriarch of Constantinople, Letters, edd. *R. J. H. Jenkins, L. G. Westerink*, Washington 1973 (CFHB 6).

Ordericus Vitalis, Ecclesiasticae Historiae, ed. *J. P. Migne*, Patrologia Latina 188, Paris 1890.

Scylitzes Continuatus, ed. *Ev. Tsolakēs*, Thessalonikē 1968.

Sigilographie de l'Empire byzantin, ed. *G. Schlumberger*, Paris 1884.

Suidae Lexicon, IV, ed. *A. Adler*, Lipsiae 1935.

Théodore Daphnopatès, Correspondence, edd. *J. Darrouzès, L. G. Westerink*, Paris 1978.

Доментијан, Житије Светога Саве, прир. *Т. Јовановић, Љ. Јухас-Георгиевска*, Београд 2001.

Кекавмен, Советы и рассказы. Поучение византийского полководца XI века, изд. *Г. Г. Литаврин*, Санкт-Петербург 2003.

Повест временных лет, Полное собрание русских летописей, I, Лаврентевская летопис, I, изд. *И. Ф. Карски*, Ленинград 1926.

Литература — Secondary Works

Cheynet J. C., La place de la Serbie dans la diplomatie byzantine à la fin du XI^e siècle, Zbornik radova Vizantološkog instituta 45 (2008) 89–97.

Dagron G. (éd.), Byzance et ses voisins. Études sur passages du *Livre des cérémonies*, II, 15 et 46–48, Travaux et Mémoirs 13 (2000) 353–672.

Dagron G., Introduction, éd. *G. Dagron*, Byzance et ses voisins. Études sur passages du *Livre des cérémonies*, II, 15 et 46–48, Travaux et Mémoirs 13 (2000) 353–357.

Du Cange, *C. du Fresne*, Glossarium ad Scriptores mediae et infimae graecitatis, Lugduni 1688.

Eastmond A., Royal Imagery in Medieval Georgia, The Pennsylvania State University 1998.

Flusin B., *Marjanović-Dušanić S.* (édd.), Remanier, métaphraser : fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin, Belgrade 2011.

Goldstein I., O latinskim i hrvatskim naslovima hrvatskih vladara do početka XII stoljeća, Historijski zbornik 36/1 (1983) 141–163.

Klaić N., Povijest Hrvata u ranom srednjem vijeku, Zagreb 1971.

Komatina P., Traduction des titres de règne dans le monde byzantin au X^{e} siècle — la forme et l'essence, édd. *B. Flusin*, *S. Marjanović-Dušanić*, Remanier, métaphraser : fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin, Belgrade 2011, 131–148.

Labuda G., Królestwo u Słowian, Słownik starożitności słowiańskich, II, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1964, 526–527.

Martin-Hisard B., Constantinople et les archontes du monde Caucasien dans le Livre des cérémonies, II, 48, éd. *G. Dagron*, Byzance et ses voisins. Études sur passages du *Livre des cérémonies*, II, 15 et 46–48, Travaux et Mémoirs 13 (2000) 359–530.

Martin-Hisard B., Moines et monastères géorgiens du 9^{e} siècle: La vie de Saint Grigol de Xancta, I. Introduction et traduction, Revue des études byzantines 59 (2001) 5–94.

Martin-Hisard B., Moines et monastères géorgiens du 9^{e} siècle: La vie de Saint Grigol de Xancta, II. Une mise en perspective historique, Revue des études byzantines 60 (2002) 5–64.

Metzler J. B. (verlag), Lexicon des Mittelalters, Stuttgart-Weimar 1999.

Moravcsik Gy., Byzantinoturcica, II, Berlin 1958.

Oikonomidès N., L'évolution de l'organisation administrative de l'Empire byzantin au XI^{e} siècle (1025–1118), Travaux et Mémoires 6 (1976) 125–152.

Rački F., Borba Južnih Slavena za državnu neodvisnost u XI vieku. Bogomili i Patareni, Beograd 1931.

Rambaud A., L'empire grec au X^{e} siècle. Constantin Porphyrogénète, Paris 1870.

Theodoridis D., Ein byzantinisches Bleisigel mit zwei Prägungen aus dem 11. Jahrhundert, Studies in Byzantine Sigilography 2 (1990) 61–65.

Јиречек К., Историја Срба, I–II, Београд 1952.

Калић Ј. (прир.), Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, Београд 2000.

Ковачевић Ј., Успон и распад дукљанске државе, Историја Црне Горе, I, Титоград 1967, 381–444.

Ћирковић С., Зета у држави Немањића, Историја Црне Горе, II–1, Титоград 1970, 1–94.

Ћирковић С., Осамостаљивање и успон дукљанске државе, Историја српског народа, I, Београд 1981, 180–196.

Ћирковић С., Преци Немањини и њихова постојбина, прир. *Ј. Калић*, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, Београд 2000, 21–29.

Ферјанчић, Б., Одбрана Немањиног наслеђа — Србија постаје краљевина, Историја српског народа, I, Београд 1981, 297–314.

Predrag Komatina

THE BYZANTINE TITLE OF CONSTANTINE BODIN

Prof. Jean-Claude Cheynet has recently discovered in the Archeological Musueum in Istanbul and published a seal of *Constantine, prōtosebastos and exousiastēs of Diokleia and Serbia*. It was immidiately clear to him that this seal belonged to the Serbian ruler Constantine Bodin (1081 — c. 1101) and that it came from the beginning of his rule. Thus, this is an entirely new source for earlier Serbian history, which is otherwise very scarce in primary sources.

What is most important about that seal is the title that is used for Constantine Bodin — *exousiastēs of Diokleia and Serbia*. Why was the title *exousiastēs* used for this Serbian ruler, unlike all the other Serbian rulers before him? In Latin and later Serbian sources, he was given the title of *king*. The title of *exousiastēs* is known from the diplomatic models of the 10th century (the *List of Titles* which the emperor acknowledged to foreign rulers, *De cerimoniis*, II, 46), as one of the most important and highest ranked titles for adressing foriegn rulers, and, according to these models, it was given to the rulers of Abkhazia, Alania, the Fatimids of Africa and, on one occasion, to the ruler of Bulgaria, that is to all the rulers whose rank the emperor considered more elevated than the rank of ordinary *archontes*. Unlike the 10th century, there are not many sources of a diplomatic character in the 11th century, but it can be noticed that this title was still applied to the rulers of the same countries, and that it still designated the same rank and had the same meaning in the imperial diplomatic usage. It should be underlined that this title was ***never*** used in the general and indefined meaning of a *ruler*.

It can be assumed that the Serbian rulers of the 10th century were officially known as *archontes* by the imperial court of Constantinople. It is hard to tell, but there is a strong possibility that this was also the case in the 11th century. So, Constantine Bodin held the higher-ranking title than his predecessors. It is also known that his father, Michael, started using the title of *king* some time before January 1078. Could it be possible that Bodin's use of a higher-ranking title on his Byzantine seal reflected this change in title and rank that his father had undergone? My opinion is that it cannot be considered as a pure coincidence that he used the title of *exousiastēs* just a short while after his father was first mentioned as *king*. According to the diplomatic models of the 10th century, which were still in force during the 11th century, the imperial court had no means to acknowledge the title of *king* to the Serbian ruler other than by officially calling him *exousiastēs* instead of *archōn*. This could happen only when relations between the emperor and the Serbian rulers were friendly. It is also very probable that this happened on the same occasion when the emperor awarded Bodin with the very high-ranking courtly dignity of *prōtosebastos*. Because this dignity was created by the emperor Alexius Comnenus, all of this could happen only after he became emperor in April

1081, and before the battle of Durazzo, in October of that year, in which Bodin was meant to participate, but he deserted.

By acknowledging the style of *exousiastēs* for the Serbian rulers instead of the former *archōn*, the emperor acknowledged the change in title that they themselves underwent some time prior to 1078. But, by this act the emperor did not acknowledge Serbian independence. This meant only that the Serbian ruler now held a higher position in the hierarchy of the imperial subjects and vassals, and he was still obliged to answer to the imperial *keleuseis*.

Зборник радова Византолошког института XLVIII, 2011
Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines XLVIII, 2011

UDC: 321.17(495.02):929]:94(495.02))"/11"
DOI:10.2298/ZRVI1148077G

MICHAEL GRÜNBART
(Institut für Byzantinistik und Neogräzistik,
Westfälische Wilhelms-Universität Münster)

DIE MACHT DES HISTORIOGRAPHEN — ANDRONIKOS (I.) KOMNENOS UND SEIN BILD[1]

In der Vierzig-Märtyrer-Kirche zu Konstantinopel existierte eine Darstellung des Andronikos Komnenos (Kaiser 1183–1185), welche zu unterschiedlichen Interpretationen führte. Unter Berücksichtigung des Kontextes (Niketas Choniates) und einer Textstelle bei Nikolaos Mesarites wird die Szene als Krönung von Alexios II. durch seinen Beschützer Andronikos gedeutet.

Schlüsselwörter: Kaiser, Kaiserbild, Krönung, Historiographie, Niketas Choniates, Performanz

In the church of the Forty Martyrs at Constantinople Andronikos Komnenos (emperor 1183–1185) was depicted. The image led to various interpretations, but the historical sequence (based on Nicetas Choniates) and a passage written by Nicolas Mesarites offer another solution: Alexios II. was crowned by Andronikos, who performed as protector of the young emperor.

Key words: Emperor, imperial imagery, coronation, historiography, Nicetas Choniates, performance.

Im folgenden soll der Blick auf ein ikonographisches Problem gelenkt werden, das vor zehn Jahren die Fachwelt intensiv beschäftigte, dessen Lösung aber noch nicht zu einem befriedigenden Ergebnis gekommen ist, da sich die Diskussion in Details verfing und der politische Kontext so gut wie gar nicht einbezogen wurde. Carolina Cupane und Rudolf Stichel untersuchten die Darstellung Kaiser Andro-

[1] Diese Arbeit steht in Zusammenhang mit dem Projekt B11 „Kaiser und Patriarch in Byzanz — eine spannungsvolle Beziehung", welches im Rahmen des Exzellenzclusters „Religion und Politik" an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster durchgeführt wird. Vorgetragen wurde eine Version auf der 23. Arbeitstagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft zur Förderung byzantinischer Studien in Leipzig (24–26. Februar 2011).

nikos' I. Komnenos an einer Außenmauer der Kirche der Vierzig Märtyrer in Konstantinopel.[2] Das Bild ist nur anhand einer Passage in der Historiographie des Niketas Choniates zu rekonstruieren.[3] Die Vierzig-Märtyrer-Kirche ließ Andronikos während seiner Regierungszeit renovieren und zu seiner Grabkirche ausbauen — ein in der mittelbyzantinischen Zeit üblicher Vorgang.[4] Kaiser wurden in dieser Zeit nicht mehr generell in der Apostelkirche bestattet, sondern sie adaptierten ein Gotteshaus für ihre Grablege;[5] im vorliegenden Fall war die Vorsorge vergebens,[6] denn Andronikos wurde nach seiner öffentlichen Exekution irgendwo verscharrt.[7]

Zuerst soll die Beschreibung der Darstellung Andronikos' in der Historiographie Choniates' wiedergegeben werden:

„Andronikos erschien weder in kaiserlichen Gewändern, noch wie ein Herrscher in Gold gekleidet, sondern wie ein duldsamer Arbeiter, in blau-grün. Er trug ein beidseitig geschlitztes, bis zum Gesäß reichendes Gewand und verbarg die Füße in weißen, kniehohen Stiefeln. In der Hand hielt er eine gekrümmte, schwere, große und mächtige Sichel, deren Beugung einen wie eine schöne Statue

---

[2] *C. Cupane*, Der Kaiser, sein Bild und dessen Interpret, edd. *C. Sode — S. Takács*, Novum Millennium. Studies on Byzantine History and Culture. Dedicated to Paul Speck 19 December 1999, Aldershot 1999, 65–79; *R. H. W. Stichel*, Ein byzantinischer Kaiser als Sensenmann? Kaiser Andronikos I. Komnenos und die Kirche der 40 Märtyrer in Konstantinopel, BZ 93 (2000) 586–608; davor schon *A. Eastmond*, An Intentional Error? Imperial Art and „Mis"-Interpretation under Andronikos I Komnenos, The Art Bulletin 76 (1994) 502–510.

[3] Nach seiner Beseitigung wurde alle Bilder vernichtet und *damnatio memoriae* betrieben — s. Fn. 6 — In numismatischer Hinsicht ist kein ikonographischer Bruch zu sehen, erst mit Isaakios II. Angelos kommen neue Motive ins Spiel. Zur Datierung der Ereignisse *E. Kislinger*, Zur Chronologie der byzantinischen Thronwechsel 1180–1185, JÖB 47 (1997) 195–198.

[4] Zur Kirche kurz *W. Müller-Wiener*, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, 160; weitere Literatur *G. Prinzing*, Das Antonioskloster und der Xenon bei der Vierzig-Märtyrer-Kirche in Konstantinopel: zum Pisaner-Privileg Isaaks II. von 1192, edd. *B. Borkopp-Restle — Th. Steppan*, Λιθόστρωτον. Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte. Festschrift für Marcell Restle, Stuttgart 2000, S. 217–221.

[5] *Ph. Grierson — C. A. Mango — I. Ševčenko*, The Tombs and Obits of the Byzantine Empire (337–1042), DOP 16 (1962) 1–63 sowie jetzt *N. Asutay-Effenberger — A. Effenberger*, Die Porphyrsarkophage der oströmischen Kaiser: Versuch einer Bestandserfassung, Zeitbestimmung und Zuordnung (Spätantike, frühes Christentum, Byzanz B 15) Wiesbaden 2006.

[6] Nicetae Choniatae historia ed. *I. A. van Dieten* (*CFHB* XI/1–2 — Series Berolinensis), Berlin/New York 1975; 352, 2–7: ὁ γὰρ ἀμεμφής, ὡς ᾤετο, τὰ πάντα καὶ δίκαιος Ἰσαάκιος οὐ κατένευσε καθαιρεθῆναι καὶ ταφῇ παραδοθῆναι Ἀνδρόνικον ἢ ἀπενεχθῆναι τὸν τούτου νεκρὸν εἰς τὸν τῶν ἁγίων τεσσαράκοντα νεών, ὃν Ἀνδρόνικος ἐπεποίησε φιλοτίμως καὶ λαμπροῖς ἠγλάϊσε κόσμοις καὶ ἀναθήμασι περιττοῖς κατεκάλλυνε καὶ ἐν ᾧ τὸν τοῦ σώματος χοῦν ἀποθησαυρίσαι προεμηθεύσατο. „Denn der — wenigstens seiner eigenen Meinung nach — untadelige und gerechte Kaiser Isaakios erlaubte nicht, dass Andronikos bestattet werde oder dass man seinen Leichnam in der Kirche der Vierzig heiligen Märtyrer beisetze, die Andronikos prunkvoll ausgestattet und mit herrlichem Schmuck und überreichen Weihegaben verschönt hatte, auf dass in ihr der Staub seines Körpers würdig ruhe." — Wie zu allen Zeiten wollte man durch diese Aktion jegliche Erinnerung und Erinnerungshandlung für den Getöteten auslöschen.

[7] *D. Jäckel*, „Und sein Bild wurde in der Stadt ausgetilgt" — Zur Topographie und Funktion der Kaisertötung im frühbyzantinischen Reich, edd. *L.-M. Günther — M. Oberweis*, Inszenierungen des Todes. Hinrichtung — Martyrium — Schändung (Sources of Europe 4), Berlin u. a. 2006, 117–142, 130.

schönen und bis zum Halsansatz und zu den Schultern sichtbaren Jüngling umschloß und gefangenhielt.“[8]

Diese Darstellung, bei der man grundsätzlich davon ausging, dass Andronikos als Kaiser präsentiert wurde, zog unterschiedliche Interpretationen nach sich, die hier nicht *in extenso* ausgebreitet werden sollen — ich nenne nur die wichtigsten:

— Missdeutung einer Krönungsszene[9]

— Beschützerfunktion Andronikos’[10]

— Volksnähe des Andronikos[11]

— Motivik aus der Perseusgeschichte[12]

— Allegorische Darstellung (Tod als Sensenmann), wobei auch die Orakelliteratur herangezogen wird[13]

— Intendierte Irreführung bzw. fehlgeleitete Interpretation durch den Empfänger/Rezipienten[14]

— Darstellung der Trennung der Seele vom toten Körper.[15]

Doch — um mit Carolina Cupane zu sprechen — „all diesen Versuchen gemeinsam ist der Umstand, dass sie nur jene Details hervorheben, welche die jeweilige Auslegung stützen, ohne auf die Kohärenz und Stimmigkeit der Gesamtdarstellung zu achten.“[16]

Ein Punkt, der bei den meisten Interpretationsansätzen stutzig macht, ist, dass es nichts auszumachen scheint, dass eine kaiserliche Gestalt in der Öffen-

[8] Nicetae Choniatae historia 332, 22–34: ἔξωθεν δὲ περὶ τὰς ἀρκτῴας καὶ κατ’ ἀγορὰν τετραμμένας τοῦ νεὼ πύλας ἐπὶ μεγάλου πίνακος ἀνέστησεν ἑαυτόν, οὐκ ἐσταλμένον βασιλικῶς οὐδὲ **χρυσοφοροῦντα** ὡς ἄνακτα, ἀλλά τινα πόλυτλαν **ἐργατικὸν** ἐκ καλαίνου βαφῆς, ἐνδεδυμένον ἀμπεχόνην ἐς γλουτὸν ἀμφισχιδῆ καταβαίνουσαν καὶ λευκαῖς κρηπῖσι περιστελλόμενον τοὺς πόδας ἀναβαινούσαις εἰς γόνατα καὶ δρέπανον περικαμπὲς κατέχοντα τῇ χειρί, βριθὺ καὶ μέγα καὶ στιβαρόν, συμμάρπτον τῷ ἐπικλινεῖ σχήματι καὶ σαγηνεῦον ἐντὸς ἀγαλματίαν μειρακίσκον ἕως φάρυγγος καὶ ὤμων προφαινόμενον, ἐκεῖνα διὰ τῆς εἰκόνος τοὺς παροδεύοντας μυῶν ἀτεχνῶς καὶ διδάσκων στηλῶν καὶ κύρβεων πασῶν ὑψηλότερον καὶ τιθεὶς τοῖς βουλομένοις ὑπόψια, ἅπερ εἶχεν ἐπὶ τῶν ἔργων ἠνομηκώς, τὸν κληρονόμον ἀπεκτονὼς καὶ τὴν ἀρχὴν ἅμα καὶ τὴν ἄκοιτιν ἐκείνου ἑαυτῷ μνηστευσάμενος. Übersetzung nach *Cupane*, Der Kaiser, 65–79 (n. 2).

[9] *F. Grabler*, Abenteurer auf dem Kaiserthron (Byzantinische Geschichtsschreiber VIII), Graz 1958, 275 „Dies ist offensichtlich eine Mißdeutung des Niketas (vielleicht auch Volksauslegung). Wahrscheinlich sollte das Bild die p. 343 geschilderte Szene der Krönung des Alexios darstellen.“ Darauf verweist auch *Eastmond,* An Intentional Error, 503 (n. 2).

[10] *Ch. Brand*, Byzantium Confronts the West, 1180–1204. Cambridge, Mass. 1968, S. 50, dazu *G. Prinzing* in seiner Rezension, BZ 63 (1970) 102.

[11] *O. Jurewicz*, Andronikos I. Komnenos, Amsterdam 1970, 101–102.

[12] *Cupane*, Der Kaiser, 70f. (n. 2).

[13] *P. Karlin-Hayter*, Le portrait d’Andronic I Comnene et les oracula Leonis Sapientis, BF 12 (1987) 103–115.

[14] *Eastmond*, An Intentional Error, 505 (n. 2).

[15] *Stichel*, Ein byzantinischer Kaiser, 607 (n. 2).

[16] *Cupane,* Der Kaiser*,* 66 (n. 2).

tlichkeit negativ konnotiert ja geradezu verunglimpft dargestellt wird — mir ist kein derartiges Bild bekannt. Ein Kaiserbild kann zwar mit unheilvollen Gegenständen ausgestattet sein, aber diese dienen dazu, Respekt und Ehrfurcht zu transportieren.[17]

Das Münzbild des Kaisers Isaakios I. Komnenos (1057–1059) kann auch nicht ins Treffen geführt werden: Der Kaiser steht mit erhobenem Schwert auf der Reversseite, was einen bedrohlichen Eindruck erwecken kann, doch ist es bloß der Umstand der Veränderung, der Abweichung von der Norm, was von den Zeitgenossen nicht positiv bewertet wurde.[18]

Kann der Verdacht, dass der Auftraggeber (Andronikos) und der Referent (Niketas) den Rezipienten beeinflussen oder gar verführen wollen, erhärtet werden? Es muß hier nochmals festgehalten werden, dass Niketas — wie an anderen Stellen seines Geschichtswerkes — einen realen Gegenstand vor Augen hat, diesen aber selektiv beschreibt, den Betrachter/Leser/Rezeptor lenkt und für seine Deutung vereinnahmt. In diese Richtung geht die Interpretation Antony Eastmonds, der aber seine Gedankenführung nicht zu einem stringenten Ende bringt. Gerade bei Niketas ist Vorsicht geboten, da sich in seinem Geschichtswerk Fakten und Fiktionen gerne vermischen.[19]

Rudolf Stichel stellt zwar die Frage, welches Publikum mit einer derartigen Darstellung angesprochen werden sollte und ob das kaiserliche Bild vom Marktbereich oder von der an der Kirche vorbeiführenden Hauptstraße her sichtbar war. Zeitgenössische Betrachtungsweisen zu rekonstruieren, ist schwer, doch die zweite Frage ist meiner Meinung nach sekundär, denn byzantinische Kaiserbilder sind oft versteckt angebracht worden; oft wird mit Blickachsen gespielt, wie das etwa in der Hagia Sophia der Fall ist, wo die berühmten Kaisermosaike auf der Südempore von einem Punkt aus, vom Kaiserlichen Tor aus zu sehen sind, sonst aber nur dann, wenn man unmittelbar davorsteht. Durch das imperiale Tor schritt normalerweise nur der Kaiser, die Mosaike konnten also nur von einem qualifizierten Betrachter wahrgenommen werden. Ein zweites Beispiel ist das Mosaik Kaiser Alexanders, welches allerdings nicht an prominenter Stelle zu finden ist.[20]

Ganz klar ist auch, dass Andronikos nicht als Kaiser in Ornat dargestellt war — das scheint sowohl dem Auftraggeber, also Andronikos, als auch dem Beschreiber Niketas wichtig zu sein. Moderne Interpretationen gehen immer davon aus, dass Andronikos hier Kaiser ist — doch ist hier Vorsicht geboten. Stichel schreibt

---

[17] *P. Magdalino — R. Nelson*, The Emperor in Byzantine Art of the Twelfth Century, BF 8 (1982) 123–183.

[18] Zur Darstellung *A. Kazhdan — A. Wharton Epstein*, Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries, Berkeley 1985, 116.

[19] Zur Darstellungsweise und der Faktizität Choniates' s. *R.-J. Lilie*, Niketas Choniates und Ioannes Kinnamos, edd. *S. Kotzabassi — L. Mavromatis*, Realia Byzantina (Byzantinisches Archiv 22), Berlin u. a. 2009, 89–102.

[20] *P. A. Underwood — E. J. W. Hawkins*, The Mosaics of Hagia Sophia at Istanbul. The Portrait of the Emperor Alexander. A Report on Work Done by the Byzantine Institute in 1959 and 1960, DOP 15 (1961) 187–220.

zwar: „Keiner dieser Vorschläge versucht zu erklären, warum Andronikos bei einer solchen Gelegenheit auf das übliche kaiserliche Gewand verzichtet haben sollte“,[21] doch ändert das nicht an seiner Prämisse, dass Andronikos schon als Autokrator anzusehen ist.

Andronikos trägt weiße Stiefel, kein Purpur haftet an ihm — er erfüllt nicht das Muster eines Usurpators, der sich purpurne Socken oder Stiefel anzieht![22] Die unorthodoxe Abbildung verlangt nach einer Erklärung, da sie nicht eine Äußerung des Selbstverständnisses als Kaiser darstellt, sondern eine subtile Demonstration von etwas anderem sein muss.

Um die Interpretation auf neue Füße zu stellen, möchte ich kurz den Kontext, also die Schritte des Andronikos wiederholen, die zu seiner eigenen Krönung und Kaiserwerdung führten.[23]

Nach einem Leben voller Irrwege kann sich Andronikos, der sich verschlagen wie Odysseus aufführt[24] — knapp ein Jahr vor dem Ableben Kaiser Manuels I. mit diesem versöhnen und eine Statthalterschaft im Pontosgebiet antreten. Nach dem Tod des Kaisers (1180) geht er daran, sich dem Kaiserthron anzunähern. Er wählt dabei einen gewaltlosen Weg und wartet noch knapp zwei Jahre, ehe er zum letzten Akt schreitet.

- Als es soweit ist — in der Hauptstadt herrschen chaotische Zustände — empfängt er zunächst Würdenträger der Stadt und den Patriarchen Theodosios Boradiotes in seinem Zelt im Lager Konstantinopel gegenüber auf der kleinasiatischen Seite liegend[25]
- Als der Patriarch naht, tritt er aus seinem Zelt und wirft sich vor das Pferd des Patriarchen; Andronikos imitiert kaiserliches Verhalten, wie alle Umstehenden mitbekommen bzw. wie uns Niketas weis machen will; er trägt ein bis zu den Knien geschlitztes Kleid, aber keine äußerlichen Kennzeichen der imperialen Würde: Andronikos hat auch keine purpurnen Socken an, was ihn als Usurpator ausweisen würde.[26]

---

[21] *Stichel,* Ein byzantinischer Kaiser, 596 (n. 2).

[22] *W. Sickel*, Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert, BZ 7 (1898) 511–557.

[23] Um den Artikel nicht aufzublähen, beschränke ich mich auf die Stellenangaben und zitiere nur ausnahmsweise Passagen.

[24] Nach wie vor existiert keine Untersuchung zur Odysseus-Motivik in Byzanz, wie dies Thomas Zotz für den lateinischen Westen vorgelegt hat *Th. Zotz*, Odysseus im Mittelalter? Zum Stellenwert von List und Listigkeit in der Kultur des Adels, ed. *H. von Senger*, Die List (edition suhrkamp 2039), Frankfurt am Main 1999, 212–240. Nur am Rande *N. Gaul*, Andronikos Komnenos, Prinz Belthandros und der Zyklop: Zwei Glossen zu Niketas Choniates', BZ 96 (2003) 623–660.

[25] Gesamtpassage Nicetae Choniatae historia 252, 70–253, 3.

[26] Nicetae Choniatae historia 252, 71–81. Dieser Akt wir genauer interpretiert vom Verfasser (“Das Zünglein an der Waage? Die politische Funktion des Patriarchen in Byzanz“, Zwei Sonnen am Goldenen Horn [in Druck]) Zur Verwendung von Purpursandalen als machtanzeigende Insignien s. zuletzt *G. Dagron*, Emperor and Priest The Imperial Office in Byzantium, Cambridge 2003, 235–240 (Michael Keroularios and the Purple Sandals).

- Andronikos schmeichelt dem Patriarchen „Retter des Kaisers“ zu sein[27]
- Er setzt dann auf die europäische Seite über und lässt sich im Philopation, den kaiserlichen Jagdgründen vor der Hauptstadt, nieder, wo es zu einer Begegnung mit dem jungen Alexios, vor dem Andronikos die Proskynese macht, und seiner Mutter Maria Xene, die er beachtet, kommt. Er führt sich wiederum als Kaiser auf, denn normalerweise empfängt im Philopation der *basileus*[28]
- Schlechtigkeit und Intrige beginnen einzusickern, obwohl Andronikos nach außen hin alles korrekt macht (Andronikos scheint das Handwerk des Manipulators perfekt verstanden zu haben und tritt als Brandstifter im Kaiserpalast auf).[29]
- Der Patriarch Theodosios Boradiotes wird aus seinem Amt gemobbt, ein gefügiger Nachfolger in Basileios Kamateros gefunden[30]
- weitere Säuberungen finden in der städtischen Aristokratie statt
- dann setzte Andronikos einen weiteren klugen Schachzug: Er lässt Alexios zum Kaiser krönen,[31] Andronikos trägt ihn auf seinen Schultern auf den Altar der Hagia Sophia — scheint wie ein Vater zu sein und eine starke Stütze des jungen Kaisers „er wertete ihn (vordergründig) auf“, wie Ewald Kislinger bemerkt.[32]
- Maria, die Mutter von Alexios, wird von ihrem Sohn getrennt, vertrieben und schließlich getötet (6. September 1182)[33]
- daraufhin übernahm Andronikos die Regierungsgeschäfte und machte sich breit. „Ein Jahr war er Herr des Reiches ohne (Purpur)kleid und Kaiserkrone gewesen“, schreibt Niketas, genau bis zum 31. August 1183[34]
- Anfang September 1183 wird Andronikos zum zweiten Hauptkaiser bestimmt — der Senat drängt, Andronikos müsse zum Kaiser ausgerufen werden, um innere Sicherheit wiederherzustellen –die beiden werden akklamiert mit „Alexios und Andronikos, die großen Kaiser und Herren der Rhomäer aus dem Hause der Komnenen, mögen viele Jahre leben!“[35]

---

[27] Nicetae Choniatae historia 252, 78–79 (σωτῆρα τοῦ βασιλέως ἀποκαλῶν).

[28] Nicetae Choniatae historia 254, 21–38. Das Philopation ist für Begegnungen im sicheren Vorfeld der Hauptstadt öfters genutzt worden, vgl. *M. Grünbart*, Basileios II. und Bardas Skleros versöhnen sich, Millennium-Jahrbuch 5 (2008) 213–224.

[29] Nicetae Choniatae historia 257, 83–259, 36 (mit dem Bild des empedokleischen *neikos*).

[30] Nicetae Choniatae historia 261, 87–362, 6.

[31] Nicetae Choniatae historia 264, 74–265, 76 „um seinen Falschheiten noch eine hinzuzufügen und sein wahres Wesen noch mehr zu verhüllen, ließ er Alexios zum Kaiser krönen“: … προστιθεὶς ταῖς λοιπαῖς αὐτοῦ δολοφροσύναις καὶ ἕτερον τοῦ τρόπου προκάλυμμα στεφθῆναι αὐτοκράτορα εἰσηγεῖται τὸν βασιλέα Ἀλέξιον.

[32] *Kislinger*, Zur Chronologie, 195 (n. 3).

[33] Nicetae Choniatae historia 269, 83–1.

[34] *Kislinger*, Zur Chronologie, 196 (n. 3).

[35] Nicetae Choniatae historia 269, 2–270, 23. Die Akklamation: 270, 21–22: Ἀλεξίου καὶ Ἀνδρονίκου μεγάλων βασιλέων καὶ αὐτοκρατόρων Ῥωμαίων καὶ Κομνηνῶν πολλὰ τὰ ἔτη“.

- Andronikos sträubt sich wie üblich gegen die Einsetzung und wird eingekleidet[36]
- am Tag darauf änderte sich die Stimmung schnell zugunsten Andronikos' und er wird im Blachernenpalast als Kaiser gefeiert und an erster Stelle ausgerufen[37]
- dann Beseitigung des Alexios, kurz vor seinem 15. Geburtstag am 10(14.) September[38]

Soweit die Sequenz, wie man sie in der Geschichtsdarstellung des Niketas findet. Auffällig ist, dass sich Andronikos als Beschützer in die Rolle des Kaisernachfolgers drängte, eine (offen) gewaltsame Machtergreifung lag ihm nicht; Andronikos schmeichelte sich ein und usurpierte subtil die Kaiserwürde und ließ sich — auch das geschickt — zur Annahme der Krone drängen.[39] Zur *soteria* Andronikos' hat Carolina Cupane ausführlich Stellung genommen[40] — nachzutragen ist, dass Andronikos den Patriarchen Theodosios Boradiotes, den er in Kleinasien als letzten empfängt als σωτὴρ βασιλέως anspricht, eine geschickte Inversion oder Projektion eigener Vorstellungen.

Was will das Bild an der Kirchenmauer nun zeigen? Andronikos wollte sich nicht als Kaiser dargestellt wissen — er stellt sich als der dar, wie es Niketas zu zeichnen versucht: Er schützt das Kaisertum, er hilft Alexios zum Kaiseramt, er stützt ihn, er schultert ihn und krönt ihn; damit kommt man in die Nähe der Interpretation von Franz Grabler.

Klar, Niketas färbt seine Beschreibung nicht gerade positiv ein, *ergatikon* wird als Kleid eines duldsamen Arbeiters oder vielduldenden Arbeitsmannes übersetzt — aber Niketas geht es dabei nicht um die Beschreibung eines Arbeiters, sondern er drückt hier wohl einen Gegensatz zu *basilikos* und *chrysophorounta* aus. Auffällig ist, dass eine ganz ähnliche Beschreibung der Kleidung des Andronikos auch bei der genannten Begegnung mit dem Patriarchen noch jenseits der Hauptstadt zu finden ist: „Als Andronikos hörte, dass der Hohepriester <also der Patriarch Theodosios Boradiotes> sich nähere, trat er sogleich zur Begrüßung aus seinem Zelt. Er trug ein veilchenfarbenes, geschlitztes Gewand aus iberischem Gewebe, welches bis zu den Knien hinabreichte und ihn bis zum Oberarm dicht einhüllte, und sein Haupt war von einem rauchfarbenen, spitz zulaufenden Hut bedeckt.“[41]

---

[36] Nicetae Choniatae historia 271, 51–56.

[37] Nicetae Choniatae historia 271, 57–59.

[38] Nicetae Choniatae historia 274, 12–20.

[39] Das Verhalten, die Kaiserwürde zunächst zurückzuweisen, läßt sich öfters feststellen.

[40] *Cupane*, Der Kaiser, 73 (n. 2).

[41] Nicetae Choniatae historia 252, 71–76: ὁ μὲν οὖν εἰς τὴν ἑαυτοῦ ἐγγίζειν σκηνὴν τὸν μέγαν ἀρχιερέα ἐνωτισάμενος ἔξεισιν εὐθὺς πρὸς ὑπάντησιν στολὴν ἠμφιεσμένος σχιστὴν ἰοβάφινον ὑφῆς τῆς Ἰβηρικῆς ἐς γόνατα καὶ γλουτοὺς καταβαίνουσαν καὶ πυκάζουσαν τὰ ἕως βραχίονος καὶ πυραμιδουμένην καλύπτραν τῇ κεφαλῇ περικείμενος καπνηρὰν τὴν χροιάν. Stelle auch bei *Eastmond*, An Intentional Error, 505 (n. 2) erwähnt.

Bleibt da noch das Wort *drepanon*, an dem sich alles spießt oder zu spießen scheint. Rudolf Stichel schreibt: „… und hielt in den Händen <bei ihm wird aus *cheiri* ein Plural> eine Sense, oder eine Sichel, oder vielleicht auch ein gekrümmtes Schwert, je nachdem wie man das Wort δρέπανον verstehen will.“[42] Und Carolina Cupane: „Doch der gebildete Byzantiner verband mit dem Wort über den landwirtschaftlichen Gebrauch hinaus auch eine Waffe — und er assoziierte damit biblische und mythologische Reminiszenzen.“[43]

Δρέπανον ist also primär ein Arbeitsinstrument, wird später zum Symbol der Arbeiterschaft und gehört auch in den Werkzeugkoffer der Kaiserpropaganda — in den genannten Arbeiten wurde eine Reihe von Nachweisen zusammengestellt, die ich hier nicht auflisten möchte.

Doch ein Beleg ist übersehen worden in der bisherigen Interpretation. Die Entdeckung ist dem Clusterprojekt in Münster geschuldet. Eine außergewöhnliche Quelle für das Verständnis des byzantinischen Kaisertums ist Nikolaos Mesarites' Palastrevolution des Johannes Komnenos, des Dicken, geschrieben nach 1204 — wie übrigens auch Niketas Choniates nach der lateinischen Eroberung sein Hauptwerk in Selymbria bzw. Nikaia fertigstellte.

Wie jeder Usurpator trachtete Johannes danach, gekrönt zu werden von geistlicher Hand. Er drängte in die Hagia Sophia, zum Altar, wo die Krone Konstantins hing. Ein armseliger Mönch, der in der Kirche Unterschlupf gefunden hatte, gewährt Johannes und seinen Anhängern Unterstützung: „Auf das Zureden der Schurken hin streckte er ein sehr langes Rohr, das er zufällig trug, gegen die Aufhängevorrichtung, hob den Haltering samt der Krone ein wenig an, holte sie zu sich herunter und setzte sie auf das Haupt des ausgerufenen Kaisers“.[44] Mesarites geht es in seiner Darstellung darum, die Schäbigkeit des Verhaltens des Usurpators, des Meineidigen zu zeichnen.

Jetzt aber: „Wie soll man zu dieser Krone sagen? Wie könnte man sie bezeichnen, wie benennen? Etwa: Sichel des Zacharias, die die Köpfe der Meineidigen abmäht? Oder: Im Himmel geschmiedetes Schwert? Oder soll man sie Feuer, Schwefel und niederfahrenden Sturmwind nennen, die jeden Eidesbrecher und Gesetzlosen in den Hades schleudern und verbrennen? Oder: Ungewitter, das die Hoffart des Abtrünnigen niederbrennt und zu Ruß macht, das wie ein Wirbelwind ihm die Krone vom Haupt schleuderte, wie ein Erdbeben sein Haupt erschütterte?“[45]

---

[42] *Stichel,* Ein byzantinischer Kaiser, 586 (n. 2).

[43] *Cupane,* Der Kaiser, 69 (n. 2).

[44] *A. Heisenberg*, Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Komnenos (Programm des k. alten Gymnasiums zu Würzburg für das Studienjahr 1906/1907), Würzburg 1907, 22, 25–29: οὗτος οὖν ἄγροικος ὢν καὶ ἀπόνηρος τοῖς νεωτερισταῖς ἐκείνοις ἀνδράσι προσεληλύθει, καὶ κάλαμον ὡς ἔτυχε φέρων ἀποτεινόμενον ἐς μακρὸν ταῖς ὑποθημοσύναις τῶν ἀλαστόρων ἐπὶ τῆς κρεμάστρας ἀνέτεινε καὶ τὸν κρίκον σὺν τῇ ταινίᾳ ὑπανεκούφισε καὶ πρὸς ἑαυτὸν καθῆκε καὶ τῇ τοῦ ἀναγορευομένου ταύτην ἐπέθηκε κεφαλῇ.

[45] Ibid., 22, 29–36: τί πρὸς τοῦτον τὸν στέφανον εἴπῃ τις; τί καὶ λαλήσει; τίνα τοῦτον καὶ ὀνομάσει; ἆρα δρέπανον Ζαχαρίου κεφαλὰς ἐπιόρκων προρρίζους ἐκτέμνον; οὐρανοχάλκευτον

Die Stelle bei Mesarites wirft Licht in das Bedeutungsfeld von δρέπανον, es wird auch mit der Krone/Diadem assoziiert. Sicher ist das Bild ein anderes, das bei Mesarites verwendet wird, die Krone/Sichel fällt auf Johannes den Dicken herab, aber das *tertium comparationis*, die Gebogenheit des Objektes und das Umfassen des Hauptes sind deutlich und tragen zur Neulesung der Choniatesstelle bei.

Schluss

Die eingangs erwähnten Arbeiten suggerieren, dass Andronikos bereits Kaiser im Bild war — das lässt sich nicht erhärten. Auch die übrigen Darstellungen in den Gebäuden bei der 40-Märtyrerkirche zeigen ihn als Nicht-Kaiser. Gehässig merkt Niketas an: „Da er nicht gut mit Gemälden oder Mosaiken seiner jüngsten blutigen Taten die Wände verzieren konnte, erwählte er Taten aus der Zeit vor seinem Kaisertum (**τὰ πρὸ τῆς βασιλείας ἔργα**) und ließ Jagden zu Roß und Jagden mit Hunden darstellen …“[46]

Vielleicht kann man davon ausgehen, dass die Darstellung während seiner einjährigen Mitherrschaft entstand, was aber nicht erheblich ist. Wichtiger ist, dass Andronikos intendierte, sich nicht als Kaiser zu zeigen. Er wollte — seiner Verschlagenheit Tribut zollend — wieder einmal ein positives *Image* zeichnen und nahm sich — Bescheidenheit vorschützend — zurück.[47]

Die Abfolge der Ereignisse, wie sie Niketas Choniates darlegt, macht das klar.

Wenn man bei *drepanon* die Bedeutung *stephanos*/*tainia* mitschwingen lässt, dann ist die Ikonographie auch zu lösen. Andronikos krönt ohne als Kaiser visualisiert zu werden den kleinen Alexios — das ist unerhört bzw ungesehen. Die Intentionen der Urheber von Bild und Text verleiten zu einem Irrtum.

LIST OF REFERENCES — ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ

Primary Sources — Извори

Nicetae Choniatae historia, ed. *I. A. van Dieten* (*CFHB* XI/1–2 — Series Berolinensis), Berlin / New York 1975.

Grabler F., Abenteurer auf dem Kaiserthron (*Byzantinische Geschichtsschreiber* VIII), Graz 1958.

Heisenberg, A., Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Komnenos (Programm des k. alten Gymnasiums zu Würzburg für das Studienjahr 1906/1907), Würzburg 1907.

σπάθην; πῦρ θεῖον καὶ πνεῦμα καταιγίδος πάντα καταπιμπρῶν καὶ κατάγον εἰς ᾅδην ἐπίορκον καὶ παράνομον; τυφῶνα τὸν τοῦ ἀποστάτου τῦφον καταιθαλοῦντα καὶ κατακαίοντα; οὗτος οἷα τις λαῖλαψ τὸν τῆς κεφαλῆς ἐξεσφενδόνησε στέφανον, οὗτος οἷά τις σεισμὸς τὴν τούτου κατέσειε κεφαλήν.

[46] Nicetae Choniatae historia 333, 45–60.

[47] In diese Richtung formuliert auch *R.-J. Lilie*, Des Kaisers Macht und Ohnmacht. Zum Zerfall der Zentralgewalt in Byzanz vor dem Vierten Kreuzzug (Varia I / Ποικίλα Βυζαντινά 4), Bonn 1984, 86–98.

Secondary Works — Литература

Asutay-Effenberger N. — Effenberger A., Die Porphyrsarkophage der oströmischen Kaiser: Versuch einer Bestandserfassung, Zeitbestimmung und Zuordnung (Spätantike, frühes Christentum, Byzanz B 15) Wiesbaden 2006.

Brand Ch., Byzantium Confronts the West, 1180–1204. Cambridge, Mass. 1968.

Cupane C., Der Kaiser, sein Bild und dessen Interpret, edd. *C. Sode — S. Takács*, Novum Millennium. Studies on Byzantine History and Culture. Dedicated to Paul Speck 19 December 1999, Aldershot 1999, 65–79.

Dagron G., Emperor and Priest The Imperial Office in Byzantium, Cambridge 2003.

Eastmond A., An Intentional Error? Imperial Art and „Mis"-Interpretation under Andronikos I Komnenos, The Art Bulletin 76 (1994) 502–510.

Grierson Ph. — Mango C. A. — Ševčenko I., The Tombs and Obits of the Byzantine Empire (337–1042), Dumbarton Oaks Papers 16 (1962) 1–63.

Grünbart M., Basileios II. und Bardas Skleros versöhnen sich, Millennium-Jahrbuch 5 (2008) 213–224.

Jäckel D., „Und sein Bild wurde in der Stadt ausgetilgt" — Zur Topographie und Funktion der Kaisertötung im frühbyzantinischen Reich, edd. *L.-M. Günther — M. Oberweis*, Inszenierungen des Todes. Hinrichtung — Martyrium — Schändung (Sources of Europe 4), Berlin u. a. 2006, 117–142.

Kazhdan A. — Wharton Epstein A., Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries, Berkeley 1985.

Kislinger E., Zur Chronologie er byzantinischen Thronwechsel 1180–1185, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 47 (1997) 195–198.

Lilie R.-J., Niketas Choniates und Ioannes Kinnamos, edd. *S. Kotzabassi — L. Mavromatis*, Realia Byzantina (Byzantinisches Archiv 22), Berlin u. a. 2009, 89–102.

Magdalino P. — Nelson R., The Emperor in Byzantine Art of the Twelfth Century, Byzantinische Forschungen 8 (1982) 123–183.

Müller-Wiener W., Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977.

Prinzing G., Das Antonioskloster und der Xenon bei der Vierzig-Märtyrer-Kirche in Konstantinopel: zum Pisaner-Privileg Isaaks II. von 1192, edd. *B. Borkopp-Restle — Th. Steppan*, Λιθόστρωτον. Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte. Festschrift für Marcell Restle, Stuttgart 2000, 217–221.

Sickel W., Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert, Byzantinische Zeitschrift 7 (1898) 511–557.

Stichel R. H. W., Ein byzantinischer Kaiser als Sensenmann? Kaiser Andronikos I. Komnenos und die Kirche der 40 Märtyrer in Konstantinopel, Byzantinische Zeitschrift 93 (2000) 586–608.

Underwood P. A. — Hawkins E. J. W., The Mosaics of Hagia Sophia at Istanbul. The Portrait of the Emperor Alexander. A Report on Work Done by the Byzantine Institute in 1959 and 1960, Dumbarton Oaks Papers 15 (1961) 187–220.

Zotz Th., Odysseus im Mittelalter? Zum Stellenwert von List und Listigkeit in der Kultur des Adels, ed. *H. von Senger*, Die List (edition suhrkamp 2039), Frankfurt am Main 1999, 212–240.

Михаел Гринбарт

МОЋ ИСТОРИЧАРА — АНДРОНИК I КОМНИН И ЊЕГОВА СЛИКА

Андроник Комнин је, после смрти цара Манојла I (1180), сматрао да је добио шансу да узурпира царску власт. При томе је наступао систематски и није пренагљивао, као многи од његових претходника у таквој ситуацији. Он је покушао да се провуче у улози заштитника Алексија II, младог легитимног наследника престола, и није зазирао ни од једног начина да то јавно обзнани. Пошто је одстранио Алексија II, покушао је, с једне стране, да велом заборава прекрије своја дела, а да, с друге стране, покаже о себи позитивну слику. Желео је да буде сахрањен у цариградској цркви Четрдесет Мученика и наредио је да црква буде на одговарајући начин реновирана и уређена. На једном њеном спољњем зиду налазила се, према Никити Хонијату, представа Андроника Комнина, која је подстицала на различита тумачења (погрешна интерпретација сцене крунисања, Андроникова веза с народом, алегоријска представа, смрт као косац). Полазећи од неверовања да један цар у јавности може бити представљен са негативном конотацијом, а уз помоћ једног цитата из Николе Месарита, Андроникова слика се интерпретира као крунисање. Андроник при томе није насликан као цар, него као заштитник, који младог Алексија помаже у царском уздизању. Тако Никита Хонијат, како то бива код њега, манипулише читаоцем и тумачем.

Зборник радова Византолошког института XLVIII, 2011
Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines XLVIII, 2011

УДК: 342.26(497.11):94(497.11:495.02))"11"
DOI:10.2298/ZRVI1148089P

СРЂАН ПИРИВАТРИЋ
(Византолошки институт САНУ, Београд)

МАНОЈЛО I КОМНИН, „ЦАРСКИ САН" И „САМОДРШЦИ ОБЛАСТИ СРПСКОГ ПРЕСТОЛА"*

У истраживању је, на основу тумачења и контекстуализације изворних података и појмова са владарском конотацијом који се односе на Стефана Немању и његове сроднике, размотрено питање тзв. удеоних владара у Србији за време византијског цара Манојла I Комнина (1143–1180).

Кључне речи: царски сан, самодржац, удеони владари, удеоне кнежевине, Манојло Комнин, Немања, Урош II, Тихомир, Страцимир, Мирослав.

This research examines the question of the so-called territorial power-sharing rulers in Serbia during the reign of the Byzantine emperor Manuel I Komnenos (1143–1180) based on the interpretations and contextualisation of original data and of terms with the connotation of ruler referring to Stefan Nemanja and his relatives.

Key words: carski san, samodržac, power-sharing rulers, shared principalities, Manuel Komnenos, Nemanja, Uroš II, Tihomir, Stracimir, Miroslav.

Према Житију Светог Симеона Немање, које је написао његов син и наследник на престолу великог жупана, каснији првовенчани краљ Србије Стефан, византијски цар Манојло Комнин, чувши за „изврсну целомудреност, чистоту и кротост" Немањину, пожелео је, када се једном приликом нашао у нишкој области, да га види. Немања је, каже његов син и хагиограф, „похитавши", био примљен „царском љубазношћу и пољупцем", цара је „задивио својом мудрошћу" и због тога је тада почаствован „царским саном" и разним даровима, међу којима је писац поменуо жупу Глбочицу (Дубочицу), дату му у наследни посед.[1] Затим у Житију следи опис других догађаја, који

* Чланак садржи део резултата насталих на пројекту бр. 177032 — *Традиција, иновација и иденшишеш у визаншијском свешу* — који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

[1] Стефан Првовенчани, Сабрана дела, Житије светог Симеона, изд. *Т. Јовановић*, предговор, превод и коментари *Љ. Јухас-Георгиевска*, Београд 1999, 20–23.

су претходили његовом доласку на престо великог жупана. Шта је тачно био Немањин „царски сан“, старо је питање српске историографије. Углавном се сматра да се заправо ради о некој цариградској дворској титули, или да је у питању владарско достојанство.[2] Према овом другом мишљењу, које се заснива на дословном значењу речи, смисао Стефановог исказа био би да је на том састанку византијски цар Немању учинио владаром. Сусрет Немање са Манојлом I Комнином (1143–1180) има у житију истакнуто место, а поред тога је и једини догађај те врсте у тексту, мада је модерна наука утврдила да је њихових сусрета било више. То су само неке особености ове епизоде из Стефановог житија, која је у том спису посебне намене морала имати и своју посебну сврху и значај. Има разлога да се верује како овај Немањин хагиограф није осветлио читав догађај у нишкој области, а до тог питања ћемо доћи у даљем тексту. Треба истаћи и то да се због рукописне традиције овог житија, околности да оно није сачувано у оригиналу, може поставити питање његове аутентичности. Међутим, закључено је да најстарији препис, из 1320. године, у највећој мери чува првобитну верзију.[3] Стога се може поћи од тога да је и у оригиналу житија стајао појам „царски сан“. Уколико је Немања икада носио неку византијску дворску титулу, она је могла ишчезнути из званичног историјског памћења, управо као што је ишчезла титула севастократора коју је добио његов син Стефан (извесно да се преко тога прелазило већ у време Доментијана), па се стога питање да ли је уз Немањин владарски чин у своје време ишла и нека цариградска дворска титула, односно шта је све писац Житија Светог Симеона сматрао под појмом „царски сан“, не може сматрати затвореним.

Податак о „царском сану“ мора бити сагледан у контексту списа и његове сврхе. Али, Стефаново житије није једини спис који се, у мањој или већој мери, осврће на историју Немањиног успона. Та је тема у доба његових синова и унука била од великог значаја. За то је било разлога, државних и црквених, а писане приповести о животу првог српског светитеља имале су своју посебну друштвену сврху. Историјска грађа за житија одабирана је, с пажњом, према критеријуму писаца, односно ауктора. То се мора имати на уму при процени њихове изворне вредности. Може се уопштено приметити да је 12. столеће српске историје добило свој одјек махом у наративним изво-

---

[2] Навешћемо само новије радове, чега ћемо се, у начелу, држати и током даљег текста, будући да је библиографија о питањима које ово истраживање разматра, или их се само дотиче, огромна. Преглед старије литературе в. у *Ј. Калић,* Стефан Немања у модерној историографији, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, ур. *Ј. Калић,* Београд 2000, 5–19. Да је царски сан био дворска титула опрезно је сматрала Ј. Калић, в. Историја српског народа, I, Београд 1981, 208; уп. *Б. Ферјанчић,* Стефан Немања у византијској политици друге половине XII века, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, 31–45, 32; *Љ. Максимовић*, Србија и методи управљања царством у XII веку, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, 55–64, 61. Да је царски сан владарско достојанство тврдио је *М. Благојевић,* Српске удеоне кнежевине, ЗРВИ 36 (1997) 45–62, 59; уп. *исти,* О спорним митрополијама Цариградске и Српске патријаршије, ЗРВИ 38 (1999/2000) 359–372, 363–365.

[3] *Љ. Јухас-Георгиевска*, Предговор, Стефан Првовенчани, Сабрана дела, LXXIV–LXXVII.

рима наредног столећа, насталим углавном у кругу личности блиских владару. На њихов садржај у знатној мери утицале су политичке околности тренутка, од којих ће неке бити споменуте у даљем тексту.[4] За нашу тему од важности су подаци који се тичу Немањиног успона, периода пре него што је постао велики жупан, док нам подаци који се односе на теорију Немањине и Стефанове власти или на време његове великожупанске власти нису од непосредне користи. (Стога нису узети у обзир Немањина повеља за Хиландар, као ни Стефанова.) Историју Немањиног успона излажу његова житија, која су у неким тачкама подударна, у неким различита, а у неким јединствена. Не можемо на овом месту улазити у дубљу анализу сврхе и политичких конотација самих појединачних појава раних Немањиних житија, најпре од светога Саве, затим Стефана и Доментијана, као и могућег и стварног смисла свих разлика у њиховом садржају. Подаци су добро познати и много пута коментарисани, па ћемо укратко навести оне по важности одабране, уз примедбу да се ни у старијем Немањином житију, Савином, ни у најмлађем од три, Доментијановом, не налази појам „царски сан“.[5]

Претходно треба подсетити да се на српском подручју и пре појаве Симеонових житија појављују важни владарски и идеолошки појмови, а да нису везани искључиво за његову личност. Тако се, према до нас доспелим изворима, у запису извесног старца Симеона, на Вукановом јеванђељу, насталом око 1202. године, по први пут налазе појмови изведени из титуле „самодржац“. Посебна важност овог извора лежи управо у околности што није настао у кругу Немањиног изабраног наследника Стефана, већ Вукана, управо у време када је он оспорио Стефанову власт. У том је запису спомената „самодржна властела“, једним реторским маниром, изазваним посебним политичким контекстом, а такође је и Стефан Немања споменут као „самодржни господин области своје“.[6] У „самодржну властелу“ која је оспоравала Стефанову власт спадао је најпре Немањин старији син Вукан са својим великашима.[7] Том је слоју, по свој прилици, припадао и још неки Завидин унук, али то није наша непосредна тема. Важно је приметити да је политички контекст Србије на почетку 13. столећа увео, вратио или наново обрадио неке важне политичке појмове и историјске теме, а за то су морали постојати разлози.

Свети Сава је написао ктиторско житије свога оца као увод за Студенички типик. Житије је написано после лета 1209. године, а пре миро-

---

[4] О неким аспектима познијих погледа на Немањино доба в. одговарајућа поглавља у *B. Bojović*, L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du moyen âge Serbe, Roma 1995; *С. Марјановић-Душанић*, Владарска идеологија Немањића, Београд 1997.

[5] Стицање владарског достојанства, односно „царског сана“, у Савином се житију, на известан начин подразумева, о чему ће бити говора у даљем тексту. Разлоге због којих Доментијан није споменуо Немањин „царски сан“ нема потребе разматрати на овом месту.

[6] Запис старца Симеона у Вукановом јеванђељу, изд. *Ђ. Трифуновић*, Са светогорских извора, Београд 2004, 65–87, 81–82, л. 28–29, 49–50.

[7] Тумачење података из записа в. у *С. Марјановић-Душанић*, Запис старца Симеона на „Вукановом“ јеванђељу, Старинар 43–44 (1992–1993) 201–210.

точења Симеонових моштију, његовог светитељског објављивања у Студеници (које се, колико се може закључити, могло догодити најраније 13. фебруара 1210).[8] Спис почиње познатом приповешћу о томе како је „господин наш и самодржац, царствујући све српске земље" основао манастир Студеницу, а наставља се одабраним детаљима из Немањиног живота, најпре исказом да „... Бог ...постави ...овог самодржног господина названог Стефана Немању царствовати свом Српском земљом". У даљем тексту свети Сава наводи да је Немањино „владичество" било „сачувано и цело и ни од кога повређено", да је минуло „времена много владичества његовога... 37 година у држави и снази непобедно и неповређено са свих страна". Примећује се да је наглашавао дужину очеве владавине („владичество", „држава") тако што је четири, односно пет пута рекао да је она трајала 37 година.[9] Том времену припада Немањина ктиторска делатност у Топлици. На крају житија налази се позната хронологија Немањиног живота, према којој је дошао на власт са 46 година, био на власти 37 година, провео у монаштву 3 године, а свега његовог живота било је 86 година. Као елемент апсолутне хронологије, неке године из овог житија су у научној литератури последњих деценија углавном одбачене (6703. као година напуштања престола и 6708. као година смрти), а неке су прихваћене (6706. као година када је отишао на Свету Гору).[10] Хронолошки и други подаци из Симеоновог ктиторског житија често су коришћени у науци, али треба подсетити на то да су доспели у доста познијем препису, из 1619. године.

Будући Првовенчани краљ написао је очево светитељско житије негде убрзо пошто је његов брат Сава завршио ктиторско, а свакако после Симеоновог светитељског објављивања (сматра се да је житије било завршено пре 1216. године).[11] Најважнији разлог за писање новог житија био је управо светитељско објављивање Симеона, „прежде бившаго господина и самодржца отачаства свога", али је за то било и других, династичких, и општијих политичких разлога. Стефан је успон свога оца описао у следећим, добро познатим етапама, које наводимо укратко. Најпре је Немања у узрасту отрочине добио „чест отечества", жупе Топлицу, Ибар, Расину и Реке, а затим је, у добу „јуноше", био позван на виђење са царем у нишкој области, када је добио „царски сан". Стефан каже да је после даривања сана, цар Немању „љубио царском љубављу", и да је Немања „гледао царске љубави". Овоме следе детаљи о Немањиној ктиторској делатности. Стефан као да поправља

---

8 Мироточење се догодило на дан Симеоновог упокојења, 13. фебруара. О хронологији настанка Студеничког типика и мироточења Светог Симеона в. *Ђ. Трифуновић*, О настанку списа Светога Саве у светлости неких агиолошких појединости, Студеница у црквеном животу и историји српског народа, Београд 1987, 65–70, 69; *Б. Миљковић*, Житија Светог Саве као наративни извори за историју уметности, Београд 2008, 129.

9 Свети Сава, Сабрана дела, Житије светога Симеона Немање, пр. и прев. *Т. Јовановић*, 147–191, 148–155.

10 *Ф. Баришић*, Хронолошки проблеми око године Немањине смрти, Хиландарски зборник 2 (1971) 31–58.

11 *Љ. Јухас-Георгиевска*, Предговор, Стефан Првовенчани, Сабрани списи, VIII.

Саву када наводи цркву Пресвете Богородице као прву, а цркву Светог Николе као другу по реду Немањину задужбину. Свакако да и то има своју сврху у житију, јер је управо градња друге цркве била спорна и изазвала сукоб са браћом. У време сукоба око градње друге цркве, Немања је, према Стефану, био у узрасту „мужа“.[12]

И једно кратко синаксарско житије Светог Симеона, настало, вероватно, средином XIII века, доноси пажње вредну општу теорију удеоне власти и, у оквиру ње, синоптичку историју Немањине владавине. „Пошто је Господ и Спас наш Исус Христос милошћу и многим издашностима просветио васељену, источне и западне крајеве, које на чести владаоцима раздели, учини самодршцима области српскога престола од почетка овога Светога Симеона са сродницима његовим. После овога тога светога и сама учини самодршцем отачаства његовога“.[13]

Средином XIII века је и Доментијан, у свом житију светог Симеона, описао сукоб браће у вези са Немањином градњом друге задужбине као спор око надлежности владара, око права на самостално деловање на својој „чести“ — „…чије срце од вас воли да дела, делајте на вашим деловима“.[14]

Византијски поглед на Србију тога времена је, наравно, другачији. Грубо узевши, византијски извори који се односе на ову епоху баве се само великим жупанима и њиховим односом према свом господару, византијском цару. Теме царских историчара и ретора су, углавном, невера и одметништво великих жупана, њихове везе са Угарском и другим државама, њихово држање у важним приликама, као што су угарско-византијски ратови. Јован Кинам, секретар Манојла Комнина и његов пратилац у војним походима, добро обавештени савременик, посвећује ратовима са Угарском значајан део свог списа о владавини царева Јована и Манојла Комнина. Од њега нешто

---

12 Стефан Првовенчани, Житије, 14–15, 24–29.

13 Pámatky dřevního písemnictví Jihoslovanův, Život sv. Symeona, ed. *P. J. Šafařík*, Praha 1873[2], 30. То је синаксарско житије које се налази у Париском рукопису, иза Стефановог житија светог Симеона. Превод на савремени српски: Старе српске биографије, пр. *М. Башић*, Београд 1924, 74–75. Terminus post quem је спомен архиепископа Саве као светитеља. Предложена је приближна хронологија житија у време око половине XIII столећа најпре због спомена „српског стола“: трансперсонални појам „рашког стола“ појављује се у познатом уговору између Дубровника и бугарског цара Михаила Асена из лета 1253. године, в. Monumenta Serbica, ed. *F. Miklosich*, Београд 2006[3] (репринт), XLI, 35–40, 36; на дату хронологију у извесној мери упућује и подела познатог света на „источне и западне области“, као и сама кратка историја Немањине власти, за коју сматрамо да се у том виду тешко могла појавити у последњој трећини столећа, још мање почетком следећег. Задржали смо Башићев превод старосрпског „самодржател“ („самодржител“) у „самодржац“, али бисмо упозорили необичност варијанте, с обзиром на савремене српске споменике, као и на њену реткост уопште. Овог облика нема ни у српским дипломатичким документима, ни у житијима (уп. Рјечник из књижевних старина српских, 3, пр. *Ђ. Даничић*, Београд 1864, 76; *Ђ. Костић*, Квантитативни опис структуре српског језика. Српски језик од XII до XIII века, 1–6, Београд 2009–2010). Примећен је у старијем језичком споменику, супрасаљском рукопису, уп. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, ed. *F. Miklosich*, Vindobonae 1862–1865, 819.

14 Живот Светога Симеуна и Светога Саве написао Доментијан, пр. *Ђ. Даничић*, Београд 1865, 8.

млађи Никита Хонијат даје нешто сажетији приказ збивања, у неким детаљима различит. Србија је за њих, пре свега, била важан део сложених односа Византије и Угарске.[15] Српска историја је у потпуности стављена у сврху приповести о византијским владарима, заправо, она је сведена на фрагменте царских портрета.[16] Постоје добри разлози да се посебно обрати пажња на податке ретора, због једноставне околности што су њихови списи свакако временски ближи догађајима од списа историчара, а некада одишу и готово тренутном савременошћу.[17] Стварни догађаји и односи представљени су посебним маниром ретора, у склопу једне високоучене пројаве царске идеологије.[18] У целини гледано, византијски се писци мало или нимало баве унутрашњим односима у Србији, мада су они били важан део царске политике. Никита Хонијат спомиње Стефана Немању тек онда када говори о његовом успону на престо великог жупана, мимо воље византијског цара и породичног права. Међутим, однос снага Византије и Угарске није се одмеравао ни преламао само кроз личност великог жупана, већ и кроз друге личности у врху државне и друштвене структуре Србије, најпре кроз припаднике владарске породице и друге жупане. О тој структури, о међусобним односима породица и личности, недовољно се зна. То је један од разлога због којих контекстуализација и датирање претходно изложених података српских извора, као и њихово дубље тумачење, наилазе на многе проблеме.

Требало би, најпре, сагледати однос кључних појмова, „части отечества" и „царског сана", о којима говори Стефан, појмова „самодржни господин" „владичество" и „држава", које доноси Сава, као и појма „самодршци области српског престола" из синаксарског житија светог Симеона.

Појам „отечество" означава наследну власт или наследну земљу, или родну земљу, отаџбину.[19] „Чест отечества" јесте део целине државне територије над којом је породица чији је Немања био изданак имала патримонијално право власти, и означава његов удео.[20] Појам „чест", односно „честник", преведен у условну терминологију модерне историографије, показатељ

---

15 Ioannis Cinnami epitome, rec. *A. Meineke*, Bonnae 1836; Nicetae Choniatae historia, rec. *I. A. van Dieten*, Berolini 1975. В. уводне студије и коментаре *Ј. Калић* о вестима Јована Кинама и Никите Хонијата у Византијски извори за историју народа Југославије, т. IV, Београд 1971; *H. Hunger*, Βυζαντινή λογοτεχνία, τόμος Β΄, Athena 1992, 237–250, 265–281; *Я.Н. Любарский*, И вновь о Киннаме и Хониате, Античная древность и средние века 33 (2002) 123–127; *исти*, Мануил I глазами Киннама и Хониата, ВВ 64 (2005) 99–100; *A. Simpson*, *S. Efthymiadis*, Niketas Choniates. A Historian and a Writer, Geneva 2009.

16 *J. Kalić*, Idéologie impériale et l'histoire des Serbes au XII siècle, Actes du XV Congrès internationale d'études byzantines, IV, Athènes 1980, 144–152, 146.

17 В. коментаре *Б. Ферјанчића* у Византијски извори, IV; *В. Станковић*, Срби у поезији Теодора Продрома и Анонима Манганског, ЗРВИ 43 (2006) 437–450, 448.

18 *E. Blangez-Malamut — M. Cacouros*, L'image des Serbes dans la rethorique byzantine de la seconde moitié du XIIe siècle, Byzantium. Identity, Image, Influence, XIX International Congress of Byzantine Studies, Copenhagen 18–24 August 1996, Major Papers, ed. *K. Fledelius*, Copenhagen 1996, 97–122.

19 *А. Соловјев*, Појам државе у средњовековној Србији, ГНЧ 42 (1933) 64–92, 68.

20 *Т. Тарановски*, Историја српског права у Немањићкој држави, Београд 1931, 241–242.

је тзв. удеоне власти, односно удеоних кнежевина.[21] У целини гледано, није могуће са сигурношћу објаснити однос наслеђивања баштине, других видова стицања земље и добијања области на управу.[22] Због патримонијалног карактера државе, модерним истраживачима су подаци о честима путоказ у трагању за опсегом удела које су имали представници претходне генерације.[23] Међутим, опсег „чести" Немањиног оца, Завиде, није од непосредног значаја за нашу тему. Када је реч о Немањиној „чести", подаци се у неким случајевима, барем на први поглед, искључују: област Реке је у житију „чест отечества", а у другим блиским списима она спада у „грчку земљу", јасно разграничену од појма „отечество".[24] Без обзира на све то, из извора произлази да је између добијања „чести отечества" и „царског сана" прошао дужи временски период.

„Самодржни господин" постао је „царствујући све српске земље" — исказ се може схватити као да означава две етапе у историји Немањине власти, пре и после ступања на престо великог жупана. Може се схватити и другачије, да је „самодржни господин" варирање титуле „господин наш и самодржац" (коју, на почетку својих списа, уз очево име наводе и Сава и Стефан), без конотација историјског времена или неке суштинске разлике у значењу именичког и придевског облика, и да је то заправо само један те исти начин на који писац спомиње свога оца, лишен било какве намере да осветли мене његових титула. У сваком случају, „господин" је део титуле врховних а у наредним столећима и подређених власти.[25] Појмови „владичество" и „држава" у Савином се житију најчешће налазе заједно. „Владичество", уопште узев, означава владарску, некад и подређену власт, а „држава" се односи на владарску власт или на право управе, што подразумева постојање одговарајућег објекта стварног права, тј. територију.[26] Немањино „владичество у држави" један је целовит период његовог живота, окончан повлачењем са власти, што упућује да почетак тог периода видимо у тренутку када је он био произведен у владара. Семантички, појам „владичество" из Савиног житија, преклапа се са појмом „царски сан" из Стефановог житија. Из изложених

---

[21] У модерној литератури одавно се употребљава појам удеоног кнеза, што није технички термин епохе, в. *Ј. Калић*, Србија у доба кнеза Страцимира, Богородица градачка у историји српског народа, Чачак 1993, 47–56, 51–52; *Благојевић*, Српске удеоне кнежевине, 45–62; *исти*, Удеоне кнежевине, Лексикон српског средњег века, ур. *С. Ћирковић — Р. Михаљчић*, Београд 1999, 759.

[22] *С. Ћирковић*, Преци Немањини и њихова постојбина, Стефан Немања — свети Симеон Мироточиви, историја и предање, 21–29, 26. Уп. *Т. Живковић*, Синови Завидини, Зборник Матице српске за историју 73 (2006) 7–25, 12; *исти*, Портрети српских владара, Београд 2006, 119–125.

[23] За пример таквог истраживачког поступка в. *Ћирковић*, нав. дело; *Живковић*, нав. дело.

[24] *Ђ. Трифуновић*, *В. Бјелогрлић*, *И. Брајовић*, Хиландарска оснивачка повеља, Осам векова Студенице, ур. *епископ Стефан и други*, Београд 1986, 51–61, 54–55; Свети Сава, Сабрана дела, Житије, 148–149; Стефан Првовенчани, Сабрани списи, Хиландарска повеља, 2–13, 2–3.

[25] *Р. Михаљчић*, Господин, Лексикон српског средњег века, 121.

[26] *Соловјев*, нав. дело, 89; уп. *М. Благојевић*, Држава, Лексикон српског средњег века, 165–169.

података следи закључак да Немања после добијања „царског сана“ постаје у својој „чести“ владар, и да тада почиње његова „владавина у држави“, чиме се желело нагласити квалитет његове власти, тј. да је он на свом уделу имао пуну власт (владичество = ἡ ἐξουσία, potestas; држава = τὸ κράτος, imperium, и слично). Не би требало искључити значење појма „држава“ у смислу објекта стварног права.

Према кратком синаксарском житију, Немања је заједно са „сродницима“ био „самодржац у области српскога престола“. Разграничене су две различите етапе у историји Немањине владавине, што би, дословно узето, сведочило о некој врсти удеоне владе Немање и његових сродника над Србијом, којој је уследила његова неподељена власт, технички речено монархија. Међу сродницима треба најпре помислити на Немањину старију браћу — на најстаријег, за којег се сматра да се звао Тихомир, затим на Страцимира и Мирослава.[27] Међутим, његови сродници су били и велики жупани Урош II Првослав, затим Белош и Деса.[28] Спомињање сродника уопште, а не браће, упућује на време када је велики жупан Србије био Урош II, или неко из његове генерације, Белош или Деса. У синаксарском житију посебну пажњу привлачи то што је удеоним владарима, Немањи и његовим сродницима, приписана титула „самодржац“. На први поглед, појам је у потпуности анахрон.

Карактеристични појмови наших извора, *владичество*, *држава*, *владичество у држави* и слично, затим *самодржац* трансперсоналне *области српског престола*, у конкретном случају Немањином, својим се значењима у великој мери преклапају и заправо односе на исто. Њима треба додати и појам *царски сан*, схваћен као владарско достојанство. Нашим је изворима заједничко најпре то што почетке Немањине власти не везују за добијање (узимање) титуле великог жупана. Заједно узети у обзир, они, мање или више отворено, сведоче о удеоној власти чланова владарске породице у Србији у доба пре успостављања Немањине самовладе, као и о важним променама у природи те власти. Из њих произлази да је Немања, господар своје „чести“, своје владарско достојанство дуговао византијском цару, као и то да је, неко време, владао заједно са својим сродницима истог ранга. Одатле се поставља питање да ли је на чувеном састанку у Нишу само Немања добио „царски сан“, или је византијски цар у тој прилици и друге његове сроднике произвео у своје зависне владаре? Питање се своди на проблем порекла и природе власти удеоних владара, али и склоности династичке историографије да наглашава или пренаглашава конституционални значај појединих догађаја и односа, да приписује владарима анахроне титуле. Може се приметити да је византијском цару свакако морало бити у интересу да се као земаљски источник власти и нека врста врховног судије умеша у патримонијални систем власти великог жупана и његових сродника, и не изгледа вероватно да је

[27] *С. Марјановић-Душанић*, Владарска идеологија Немањића, 63.

[28] О проблемима у успостављању схеме родослова Немањиних предака в. *Ћирковић*, нав. дело, 21–29.

његов приступ био у тој мери асиметричан, као што може изгледати уколико се ослонимо искључиво на слику историје коју пружа света историографија писана у кругу Немањиних потомака. Овакво виђење ствари, изван логичког приступа, има извесно упориште у иначе оскудним изворима.

Међутим, најпре треба размотрити хронолошке податке српских извора, односно изворну вредност појмова који у Стефановом спису означавају животно доба, а то су *деше*, *ошрочина*, *јуноша*, *муж*. О схватањима различитих животних доби и одговарајућим појмовима остао је траг у једном рукопису из XV века. Поставља се питање распрострањености таквих схватања, апсолутне или приближне тачности, сталности или промењљивости појмова. Човеков живот одвијао се кроз седам доби, узраста: *младенац* (од рођења до пуне 4 године), *деше* или *дешишш* (од пет до 14), *дешишш* или *ошрок* (од 15 до 22), *јуноша* (од 23 до 44), *муж* (од 45 до 56 или 57), *сшар* (од 57 до 66 или 68), *машор* или *сшарац* (од 67 или 69 до смрти).[29]

Колико су такви појмови из Стефановог житија употребљиви? Не може им се приписати апсолутна вредност, али се не могу ни олако, нити у потпуности, одбацити.[30] Очекивало би се, на пример, да Стефан употреби термин младенац а не отрок када говори о Немањином рођењу. Појам отрочина, аугментатив појма отрок, требало би да одговара добу од око 20 година. Стефанов податак да је Немања, узраставши до отрочине, добио чест отечества као да сведочи о неком устаљеном обичају, да властеоски синови добијају део државе на управу када за то стасају. То је, колико-толико, у складу са подацима о Савином животу, који је у узрасту од 15 година добио Хум на управу.[31] Остаје да се у другој прилици провери да ли постоје сличности, разлике и утицаји схватања животне доби у правно развијенијим суседним срединама, Византији и Угарској.[32]

Други хронолошки подаци не дају се у потпуности ускладити. На основу Савиних података о Немањином животу, излази да је он рођен 1112/3. године. У узрасту јуноше био би до 1157/8. године. Уколико узмемо да је власт самодржавног господина у држави повезана са добијањем царског сана, године се не поклапају у потпуности. Према Савиним хронолошким подацима, Немања је примио власт са 46 година, дакле, почетак његове владе пада у 6667, односно 1158/9. годину.[33] Можда не би требало видети проблем у

---

29 В. Узрасти човекова живота, *Ђ. Трифуновић*, Азбучник српских средњевековних појмова, Београд 1990², 358–359.

30 Уп. *В. Ћоровић*, Питање о хронологији у делима Св. Саве, Годишњица Николе Чупића XLIX (1940) 1–69, 4–7.

31 Доментијан, Живот Светога Симеуна, 7.

32 Један савремени пример је случај угарског краља Гезе II (1141–1162), који је престо наследио малолетан, а проглашен је за витеза када је имао 16 година, у посебним околностима, пред чувену битку на Лајти у јесен 1146. године, у време када је његов ујак Белош као кнез палатин био најутицајнија личност у Угарској. В. *Ј. Калић*, Бан Белош, ЗРВИ 36 (1997) 63–81, 66.

33 Свети Сава, Сабрана дела, Житије, 188–189. О питањима хронологије Немањиног живота в. детаљније *Р. Новаковић*, Када се родио и када је почео да влада Стефан Немања,

разлици од годину или две, или неколико, с обзиром на удаљеност догађаја од писца и времена писања. Године апсолутне хронологије ваља у оваквом рачунању узети као приближне, посебно због околности да нам није познато на које су све начине кроз наше изворе могли претходно утицати разни календари (нпр. мартовско датирање). При одређивању приближне хронологије сусрета Манојла и Немање много је већи проблем то што се не зна за неки царев боравак у околини Ниша у време око 1158/9. године. Дословно узета, унутарња хронологија Стефановог житија показује још да је после даривања царског сана уследио период добрих односа Немањиних са царем, који су морали трајати неки временски период — Немању је цар волео, и он је гледао царске љубави. Унутарња хронологија такође показује да је до сукоба са браћом око зидања цркве Светог Николе дошло за владе најстаријег. Према једном византијском извору, почетак Тихомирове кратке владе може се датирати у лето 1165. године (в. даљи текст). Немања је тада био у узрасту мужа, што је сагласно Савиним подацима о његовом животу — рођен 1112/3, у узрасту мужа био би најраније од 1157. и најкасније до 1168. године. Штавише, Немањин долазак на власт се, према Савиној хронологији, практично поклапа са уласком у узраст мужа.

Ваља подсетити да се разматрани Савини подаци појављују у позном препису а да претходно нису одјекнули ни у једном другом извору. У тзв. млађим српским летописима постоје хронолошки подаци о Немањином животу који имају сопствену традицију, очигледно независну од Симеоновог ктиторског житија. Издвојили бисмо неке од њих. Према неким летописима, чије изворе није могуће одгонетнути, Немања је почео да влада као велики жупан („узео/добио началство у српској земљи која се зове Рас") 24. године владе Манојла Комнина — дакле, између 1. септембра 1165. и 31. августа 1166. године. Према другом хронолошком податку истих извора, чије се тумачење и реконструкција наслањају на податак о години владе Манојла Комнина, изгледа да је Немања дошао на власт 6674, дакле исте 1165/6. године.[34] У једном броју млађих летописа сачувана је традиција према којој је Немањина влада трајала 42 године.[35]

Тако на почетке Немањине владе гледају познији српски извори. Савремених готово и да нема. Натпис у којем је споменут његов брат Стефан Мирослав вероватно припада том времену. Сачувани су и печати Стефана Страцимира и Стефана Немање, истог типа као што су печати припадника

Историјски гласник 3–4 (1958) 165–192, 182–184; *С. Пириватрић*, Прилог хронологији почетка Немањине власти, ЗРВИ 29–30 (1991) 125–136, 129.

[34] Стари српски родослови и летописи, пр. *Љ. Стојановић*, Београд — Сремски Карловци 1927, 184, 190. За тумачење података Хиландарског летописа в. *Новаковић*, нав. дело, 186–188; уп. *Пириватрић*, Прилог хронологији почетка Немањине власти, 130–131. На основу византијског схватања „царске године", тј. начина рачунања година владавине, може се извести да 24. година владе Манојла I одговара 1165/6. години, уп. *Д. Анастасиевичь*, Царский годь в Византии, SK XI (1940) 147–200, 196–197.

[35] Стари српски родослови и летописи, 170, 171, 174, 175, 177, 181, 184, 190, 193, 197.

византијске администрације, са грчким писменима. Немањин има титулу жупана а Страцимиров је без титуле, оба су са представом Светог Стефана.[36] Ови извори отварају питање порекла и смисла имена Стефан код четворице браће, јер се по аналогији исто може претпоставити и за најстаријег брата (Стефана) Тихомира.[37] Печат Стефана Немање је, међутим, спорне атрибуције — не може бити искључено да је припадао Стефану Немањи Другом, чије се старије лично име после краљевског крунисања више не појављује. Печат Стефана Страцимира не би се могао везати за доба када је био удеони владар, самим тим што не садржи никакву титулу.[38] Удеони владари носили су одговарајуће титуле, кнез односно comes, посведочене релативно малим бројем примера.[39]

У малобројним савременим српским изворима, првенствено онима документарног карактера, као што је одавно уочено, титула „самодржац“, што је словенски превод титуле автократор, односно император, не може се срести. О појави овог прворазредног политичког и идеолошког појма код Срба писано је у много наврата.[40] У актима намењеним спољном, међудржавном општењу појам се користи после краљевског крунисања 1217. године, и да означи независност владара од друге земаљске власти. Међутим, његова употреба у списима или записима историографског карактера који се односе на другу половину 12. века, у време када је византијски цар врховни господар над Србијом и њеним владарима, отвара различита питања. Околност што се најстарији познати пример налази у запису старца Симеона говори у прилог томе да појам не би требало сматрати анахроним, нити га везивати искључиво за идеолошке претензије династичког круга у смислу истицања старине некаквог псеудо-суверенитета. Велики жупани су се, с обзиром на свој конституционални положај, могли сматрати суверени пред својим поданицима, мада у међународном јавноправном саобраћају себе нису могли називати самодршцима.[41] Увођење ове титуле у домаћи политички речник, ограничено на унутрашњу употребу, може се довести у везу са престанком непосредног војно-управног присуства царства у Србији, када се велики жупан де факто појављује као једини непосредни владар својих поданика, локални „само-

---

36 Најстарији српски ћирилски натписи, изд. *Б. Чигоја,* Београд 2008, 34–35; *Ј. Петровић*, Печат Стефана Немање, Нумизматичар 2 (1935) 27–28; *Д. Гај-Поповић*, Печат Стефана Страцимира, Нумизматичар 6 (1983) 131–133.

37 Уп. *Марјановић-Душанић,* Владарска идеологија Немањића, 43.

38 Проблеме атрибуције и хронологије Немањиних печата изнео је недавно *Б. Зарковић*, Печати Стефана Немање, Баштина 12 (2002) 245–254, сматрајући да печат припада Стефану Немањи оцу. Одсуство владарске титуле на Страцимировом печату истакао је *Живковић*, Синови Завидини, 12 н. 20.

39 *М. Благојевић*, Титуле принчева из куће Немањића, Манастир Морача, ур. *Б. Тодић*, *Д. Поповић,* Београд 2006, 33–44; *исти,* Велики кнез и земаљски кнез, ЗРВИ 41 (2004) 293–318.

40 *Г. Острогорски*, Автократор и самодржац, Глас СКА CLXIV 84 (1935) 95–187, 142; детаљно: *Марјановић-Душанић*, Владарска идеологија Немањића, 58–66. В. и *Б. Ферјанчић,* Самодржац, Лексикон српског средњег века, 642–643. Важно је нагласити да овај појам није део владарске титулатуре у споменутом натпису кнеза Мирослава, в. нап. бр. 36.

41 Уп. *Марјановић-Душанић*, Владарска идеологија Немањића, 64.

држац“ без ауре универзалних претензија. Ипак, престанак зависног, вазалног односа великог жупана и византијског цара, после смрти Манојла Комнина († 1180), јесте тренутак када је велики жупан Србије пред својим поданицима могао да себе с пуним правом сматра самодршцем.[42] Узимање титуле самодржац одјекнуло је у запису старца Симеона и житијима Светог Симеона које су написали његови синови, мада остаје извесна дилема да ли се у појединим случајевима може говорити о тенденцији да се „самодржавни“ карактер Немањине власти протегне даље у прошлост, у период док је био удеони владар („самодржни господин области своје“, „самодржни господин“). Та је тенденција јасније уочљива у кратком синаксарском житију. У овом је спису титула самодржца део једног особеног политичко-правног погледа на блиску прошлост, чији је смисао био да на известан начин аугментира положај удеоног владара, нагласи његову самосталност, те је као таква она израз својеврсног историцизма, део једне индиректне апологије светог Симеона. Треба, наиме, имати у виду да су се удеони владари у своје време заиста сукобили управо због тога што је један од њих, Стефан Немања, своју власт схватио као самосталну, такорећи самодржавну.

Шта је положај удеоних владара значио у вршењу стварне власти? Они су на својим областима убирали приходе, имали своју властелу и војску, али је у међународним односима, половином XII века, само велики жупан био пуноправни владар.[43] Када су у питању војне обавезе, у византијским изворима је остало трага о обавезама великог жупана према византијском цару, али не о непосредним обавезама жупана или кнежева. После изгубљене битке на Тари 1150. године Урош II морао је да прихвати теже војне (вазалне) обавезе према цару. Уколико би цар ратовао у Европи, његова је обавеза била да учествује са 2 000 војника, а уколико би рат био вођен у Азији, уместо дотадашњих 300 војника, морао је да цару убудуће шаље 500 војника.[44] Велики жупан је био непосредно одговоран цару за испуњење војних (вазалних) обавеза, а то је морало подразумевати претходно организовање посебних одреда под командом жупана. Међутим, додељивање царских поседа носиоцима царског сана, попут Дубочице коју је цар дао Немањи „од своје земље“, упућује на закључак да је титулар за своју службу одговарао самом цару, и тако заправо био царски пронијар.[45] У припремама за поход на иконијског султана Килиџ Арслана, 1160. године, Манојло Комнин је очекивао и „архижупана Далмације“, вероватно управо Уроша II, „заједно са његовим снагама“.[46] Тај податак, међутим, не мора да значи ништа друго него да је велики жупан био врховни командант војске. Велики жупан Деса морао је лета 1165. године,

[42] Уп. *Lj. Maksimović*, L’idéologie du souverain dans l’État serbe et la construction de Studenica, Студеница и византијска уметност око 1200. године, ур. *В. Кораћ*, Београд 1988, 35–49, 36–37.

[43] *М. Благојевић*, *Д. Медаковић*, Историја српске државности, Београд 2000, 97.

[44] *Ј. Калић*, Рашки велики жупан Урош II, ЗРВИ 12 (1970) 21–39, 36.

[45] Уп. *Благојевић*, Српске удеоне кнежевине, 59.

[46] Cinnamus, 199.12–15.

непосредно пред свој пад са власти, да узме учешћа у византијско-угарском рату на челу српских трупа, које су наступале као испомоћ царској војсци.[47] Српске су трупе, такође као помоћна војска, учествовале у одлучним биткама царевих војсковођа лета 1167. у Угарској, али остаје непознато ко их је сабрао и упутио.[48]

Неки „царски“, па и „самодржавни“ атрибути удеоних владара могу бити наслућени или препознати у изворним подацима који се односе на њихову ктиторску делатност. Из Стефановог списа види се да су обнављање и градња првих задужбина у Топлици уследили пошто је Немања добио царски сан. Храм Пресвете Богородице снабдео је, поред осталог, и „свим црквеним правдама“, односно, извршио је све правне радње неопходне за установљење задужбине.[49] Храм Светог Николе добио је свој типик.[50] Обнова и подизање задужбина, снабдевање истих типиком и имањима, издавање одговарајућих исправа, све су то била „царска“ тј. владарска права једног удеоног господара. Подизање првих рашких цркава ваљало би посебно размотрити с обзиром на одговарајуће савремене појаве у Царству, на оснивање приватних побожних задужбина и, посебно, на установу харистикија.[51] Прве Немањине задужбине биле су појаве изузетне сложености.[52] Без обзира на византијске моделе, узоре и питање владарских компетенција, право на ктиторски чин није имао само Немања, и то се види већ из околности да је градња цркава морала бити договорена на владарском савету, са осталом браћом, која су у томе морали бити једнаких права.[53] Можемо да претпоставимо да би таква одлука потом требало да буде објављена на владарском сабору. Међутим, први сабор Немањиног доба који је изворно потврђен јесте тек онај на којем је он оптужен и затворен због наводног прекорачења своје удеоне власти, у вези са изградњом друге задужбине, за владе Тихомира, вероватно 1166. године.[54] Дословно узет, текст житија као да сведочи да је у случају друге задужбине формално право било на страни Немањине браће (тако би се могао схватити израз да су браћа била обузета „злом ревношћу“), али није сасвим

---

[47] *R. Browning*, A New Source in Byzantine-Hungarian Relations in the Twelfth Century, Balkan Studies 2/2 (1961) 173–214, 200.476–483.

[48] Cinnamus, 271.16–19.

[49] Стефан Првовенчани, Житије, 22–23. Појам „правда“ одговара појмовима δίκαιον, δικαίωμα, ius, iustitia, в. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, 656; Рјечник из књижевних старина српских, 2, 413–414.

[50] Стефан Првовенчани, Житије, 24–25. Појам „монашко правило“ односи се на типик.

[51] О приватним задужбинама у Византији у доба Комнина, уопште в. *J. Ph. Thomas*, Private Religious Foundations in the Byzantine Empire, Washington 1987, 214–244; о ктиторству в. *С. Троицки*, Ктиторско право у Византији и Немањићкој Србији, Глас СКА CLXVIII (1935) 79–135; в. *М. Шуица*, Ктитор, Лексикон српског средњег века, 336–339.

[52] На особености појаве и сложеност значења прве Немањине задужбине у оквирима Охридске архиепископије упозорава *И. Стевовић*, Историјски извор и историја уметности: Богородичина црква у Топлици, Зограф 35 (2011), у припреми.

[53] Стефан Првовенчани, Житије, 24–25.

[54] *М. Благојевић*, Српски сабори и сабори отачаства Немањића, Глас САНУ CDX (2008) 1–40, 7–8.

јасно шта је све Немањи тада замерено (шта му „није приличило"). У најмању руку то што се о изградњи ове задужбине није договорио са браћом. Проблем се може сагледати и као питање да ли је Немања изградњом друге задужбине прекршио српски или византијски закон, или оба? Византијске, штавише цариградске одлике овог споменика упућују на закључак да је он изведен уз тесну и непомућену сарадњу са византијском страном.[55] Преведено у конкретне околности, то би значило да су га сазидали византијски мајстори, уз благослов нишког епископа, који је, свакако, деловао у симфонији са византијским командантом града.

Додељивање царскога сана одлучујуће је изменило политичку стварност и сакралну топографију Србије у другој половини XII века. Ваља приметити да догађај није имао непосредног или бар препознатљивог одраза у некој од византијских царских историја, чија су тема повремено били и српски велики жупани. Разлог општије природе може бити у историографским критеријима писаца, у познатој усредсређености царских историчара на причу о царским успесима, а ређе, и само када је то било неизбежно, о царским неуспесима. А политика према Немањи се у годинама када је Јован Кинам, непосредно после смрти Манојла Комнина († 1180), писао о славној владавини свог хероја, пре могла сматрати византијским неуспехом него успехом, посматрано у оквирима идеалног обрасца, кроз однос господар — поданик. Утолико не изненађује што је у Кинамовом спису једина епизода византијско-српских односа из Немањиног доба која је добила нешто више простора заправо једна, у смислу царске идеологије и гестологије, идеална сцена — познати случај обредног потчињавања неименованог српског архижупана византијском цару, после неуспелог одметања 1172. године. Сличан је приступ и Никите Хонијата, чија је царска историја настала после пада Цариграда под Латине 1204. године, и који, када је Стефан Немања у питању, даје један, веома важан, синоптички приказ успешне Манојлове политике према топарху и сатрапу Срба. Из Цариграда су на Немању гледали као на царског намесника у Србији.[56] Питања односа византијских историчара према Немањи и Србији свакако да превазилазе оквире овога рада. Ипак, овим се изворима морамо окренути као главном врелу података о влади Манојла Ком-

---

[55] За цариградске узоре и утицаје у архитектури в. *В. Кораћ, М. Шуйуш*, Архитектура византијског света, Београд 1998, 167, 236; *М. Шуйуш*, Цариградски извори архитектуре цркве Светог Николе у Куршумлији, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, 171–179; недавно је изнето мишљење да се Немањина делатност односи на доградњу ексонартекса са кулама, а да су главни део цркве, фунерарне намене, претходно били зидали престонички мајстори, можда непосредно после 1149–50. године, в. *S. Ćurčić,* Architecture in the Balkans from Diocletian to Süleyman the Magnificent, New Haven/London 2010, 402–402, 492–493.

[56] Cinnamus, 286.18–288.3; Choniates, 158.85 — 159.17; уп. превод *Н. Радошевић* и коментар *Ј. Калић* у Никита Хонијат, Византијски извори за историју народа Југославије, т. IV, 107–171, бр. 11, 144–148, 147; уп. *Максимовић,* Србија и методи управљања царством у XII веку, 61; *idem,* Byzantinische Herrscherideologie und Regierungsmethoden im Falle Serbien. Ein Beitrag zum Verständnis des Byzantinischen Commonwealth, ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. Misellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag, herausgegeben von C. Scholz und G. Makris, München — Leipzig 2000, 174–192, 178–180.

нина, и покушати да увидом у њих, у друге изворе али и у новија истраживања сродних тема, дођемо до одговора на питање када је Немањи, и његовој браћи, могао бити дарован царски сан.[57]

У непосредној вези са овим питањима јесте присуство византијског гарнизона у Расу, односно у рашкој области, и домет власти византијског цара над Србијом. Византијска власт, нестала током устанка Георгија Војтеха и Константина Бодина 1072. године, обновљена је негде у почетку владе Јована II Комнина.[58] Она поново престаје 1127, на почетку византијско-угарског рата, у којем је велики жупан Урош I био савезник Угара а противник царства. Нема података да је после склапања мира, 1129. године, успостављена непосредна византијска власт присуством војске и одговарајућег царског намесника у тврђави Рас. Одредбе мира из 1129. године, о којима није остало непосредног трага, свакако да су укључивале Србију и одређивале видове остваривања релативне равнотеже византијских и угарских утицаја у Србији.[59] Сматра се да је део споразума био и брак Јелене, кћери Уроша I, са Белом (братом од стрица тадашњег угарског краља Стефана II), који је стицајем околности касније постао угарски краљ, а склапање брака се обично датира у 1129. годину.[60] Свом господару, византијском цару, српски владар је дуговао војну службу. С новим византијско-угарским ратом 1149, привремено је престало византијско господство, али је оно ускоро обновљено ратним успесима самог Манојла Комнина, који је 1150. године освојио тврђаву Рас. После склапања мира између Византије и Угарске 1152. године, следеће, 1153. године, дошло је до завере царевог брата Андроника Комнина, заповедника Браничева, који је ступио у везу са Угрима, Немцима и Србима и помогао Деси да, крајем те или почетком следеће године, дође на власт уместо Уроша II, чију лојалност Царству тек што је био претњом изнудио Манојло Комнин. Подухват Андроника Комнина доживео је почетком јесени 1154. године неуспех.[61] Манојло Комнин је следеће, 1155. године, успешно

---

[57] Новија литература: *F. Makk*, The Arpads and the Comneni. Political relations between Hungary and Byzantium in the 12th century, Budapest 1989; *J. Leśny*, Studia nad początkami serbskiej monarchii Nemaniczów (połowa XI — koniec XII wieku), Wrocław 1989; *P. Magdalino*, The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180, Cambridge 1993 (веома значајна студија, када се ради о српским владарима местимично меша личности); *P. Stephenson*, Byzantium`s Balkan Recovery. A Political Study of the Northern Balkans, 900–1204, Cambridge 2000 (општи преглед са добро организованим садржајем, некад сумаран, са погрешном хронологијом); *В. Сшанковић*, Манојло Комнин, Београд 2008 (биографија прилагођена карактеру едиције, без научног апарата).

[58] За опште прилике у српским земљама в. Историја српског народа, 180–196, 197–211, са изворима (*С. Ћирковић*, *Ј. Калић*). Уп. превод и коментар одговарајућих одломака византијских извора (Кинам, Хонијат, ретори) у Византијски извори, IV (*Н. Радошевић*, *Ј. Калић*, *Б. Ферјанчић*).

[59] *Живковић*, Синови Завидини, 21–22.

[60] Chronicon pictum Vindobonense, Scriptorum rerum Hungaricarum, I, ed. *E. Szentpétery*, Budapest 1937, 443; в. *Ј. Калић*, Европа и Срби у XII веку, Глас САНУ CCCLXXXIV (1998) 95–106, 97.

[61] Bizánci költemények Mánuel czszazár Magyar hadjárataíról, ed. *I. Rácz*, Budapest 1941, 32.271–34.342; в. *С. Пириваѿрић*, Одметник Теодора Продрома. Из историје византијско-угар-

окончао сукоб са Угарском.[62] Претходно је пресудио у српском спору око великожупанске власти између Уроша II и Десе тако што је вратио на власт првог, а другога убедио да се задовољи пређашњим. Сматра се да је Деса управо тада добио од цара област Дендру као условно добро.[63]

Из једне дворске похвале цару, изговорене поводом његових великих успеха против разних непријатеља, види се да је он, пресуђујући у српској међусобици 1155. године, имао начина да утиче на држање „одметнутих" српских жупана, односно да их натера да поштују његовог изабраника Уроша II. У ранијој сличној прилици дворски песник је такође споменуо српске жупане, који су били удостојени да виде победоносног, лаву подобног цара.[64] То су веома важна сведочанства, која, с једне стране, показују значај жупана као носилаца помесне власти и војних заповедника, а с друге, мада уопштено, сведоче о могућностима византијског цара да утиче на унутрашње односе у Србији. Требало би се задржати на подацима о суђењу које је уприличио византијски цар, и истаћи неке моменте. Цар је наступао као „домоуправитељ" (οἰκονόμος), седео је на престолу постављеном на посебно припремљеној позорници, суђење се догодило у присуству страних посланика. Запажена је сличност догађаја са једном арбитражом Фридриха Барбаросе између данских претендената, јула 1152. на сабору у Мерсебургу, што су морали приметити и присутни немачки посланици.[65] Ретор, у складу са својом друштвеном улогом, хвали цара: „…ти враћаш власт ономе који с ње би збачен, повративши баштину, међу и удео (τὸ λάχος), опасујеш га да сигурније држи власт. Учвршћујеш га као уговором везаног и теби највернијег, а принуђујеш жупане који се беху одметнули, да поступају према његовим жељама и њему се покоравају. …Отпадника пак ти убеди да се задовољи пређашњим, и више никако да не прекорачује нити прелази ни прескаче утврђене границе. Тако ти власти додељујеш (βραβεύεις τὰς ἀρχάς), тако премерујеш, тако одређујеш слугама својим и штитоношама својим уделе (τὰ λάχη), међе и баштине, пазећи да додељено буде неотуђиво онима који се верно држе онога што је утврђено. Тако ти далматске великаше (τοὺς προὔχοντας Δαλμάτας), који се поравнати не могаху, тако ти оне који у слози не живљаху нити се слагаху, уједини као музику у једно сагласје. Онај који зна да усаглашава у добар поредак градове и различита хтења многих грађана (πόλεις καὶ γνώμας

ско-српских односа у XII веку, Трећа југословенска конференција византолога, Београд–Крушевац 2002, 327–334. Овај Теодор Продром, тзв. Млађи, у новијој литератури се чешће назива Аноним Мангански; најављено је критичко издање, в. *Magdalino*, The Empire of Manuel I Komnenos, 494 sq.

[62] *P. Stephenson*, Manuel I Comnenus and Geza II: A Revised Context and Chronology for Hungaro-Byzantine Relations, 1148–1155, BSl 55 (1994) 251–277.

[63] Cinnamos, 204.15–21; Bizánci költemények, 34.340–342. Хронологија додељивања Дендре: *К. Јиречек*, Историја Срба, I, Београд 1952[2], 144.

[64] Bizánci költemények 34.333–334, 24.25–29; уп. превод одговарајућег одломка и коментар *Б. Ферјанчића*: Теодор Продром, Византијски извори IV, 180–183, 182 н.55, 179–180.

[65] *Magdalino*, The Empire of Manuel I Komnenos, 56; *E. Blangez-Malamut — M. Cacouros*, L`image des Serbes, 109; *Stephenson*, Byzantium`s Balkan Frontier, 245–247.

πολιτῶν πολλῶν ἑτερογνώμους), тај би с правом најпре могао бити назван музичарем. Добро и мудро онима пресудивши и поставивши им границе, и свакоме одредивши меру, и све ствари код Далмата удесивши како си намеравао, окрећеш своје узде ка дунавским странама…".[66] Свакако да ови стихови анонимног песника јесу уопштени, али треба подсетити да дворска поезија увек обилује општим местима; с друге стране, они показују не само каква је права византијски цар имао у Србији, већ и неке конкретне владарске одлуке. Несумњиво, овом скупу су, заједно са Урошем и Десом, присуствовале и друге најистакнутије личности Србије. Занимљив је помен „градова" и „грађана" који имају „различита хтења". Не може бити говора о томе да је ретор употребио појам град, односно градови и грађани, у дословном или техничком смислу. Биће да се радило о фигури, уопштеној реминисценцији на партикуларизам античког грчког полиса, што је још једно сведочанство о поделама у Србији у то доба.[67] Споменута „додела власти" можда се односи управо на конкретан чин произвођења владара, доделу „царског сана". Пажње је вредна употреба глагола βραβεύω, који упућује на технички термин τὸ βραβεῖον (дословно „награда"), односно инсигније којима су високи достојанственици двора увођени у своје звање.[68] (Ово је посебно занимљиво с обзиром на давнашње претпоставке да је „царски сан" значио добијање византијске дворске титуле). Исто тако, спомињање „удела, међа и баштине, граница, мера" се може односити на царске одлуке о којима, треба и на овом месту истаћи, не знамо довољно. Познати су случајеви који показују да је византијски цар одређене области царства давао српским жупанима као условни посед (случај Десе и области Дендре, Примислава — Уроша II и његове „планинске области"), или наследни посед (случај Немање и области Глбочице).[69] Биће да и Дубочицу ваља сматрати као условни посед, у светлости наведеног податка ретора да је „додељено неотуђиво онима који се верно држе онога што је утврђено". (Управо с тог разлога Дубочица је у Хиландарској повељи наведена као једна од области коју је Немања освојио од „грчке земље"). Питање односа царског суверенитета, владарског права и власништва над земљом морало је бити од одлучујућег значаја за успон локалних структура власти, а касније и за постепено и коначно осамостаљивање Србије. О томе се, углавном, можемо само домишљати, као и о приликама

66 Bizánci költemények, 34.328–350; уп. превод и коментар *Б. Ферјанчића*, Теодор Продром, 181–183.

67 Реминисценције на конкретне античке градове и личности биле су омиљене у византијској књижевности, в. *A. Rhoby*, Reminiszenzen an antike Stätten in der mittel- und spätbyzantinischen Literatur. Eine Untersuchung zur Antikenrezepzion in Byzanz, Göttingen 2003.

68 В. Филотејев клитерологион, Les listes de préseance byzantines du IX^{e} et XI^{e} siècle, ed. *N. Oikonomidès*, Paris 1972.

69 Cinnamos, 203.22–204.11; Стефан Првовенчани, Житије, 20–23. Према новијим истраживањима загонетна Дендра једним је делом истоветна жупи Реке, уп. *М. Благојевић*, Жупа Реке и „Дендра" (Δένδρα) Јована Кинама, ЗРВИ 35 (1996) 197–212, 210–211. Вреди приметити да су Реке и Глбочица наведене као „грчке земље" које је Немања приложио „отечеству", в. Хиландарска повеља, 54; уп. Сава, Житије, 149–150; Стефан Првовенчани, Хиландарска повеља, 2–3.

које је у погледу односа локалних власти и власништва над земљом затекла царска војска када је негде у почетку владе Јована Комнина поново завладала Србијом. Проблем ваља сагледати и у односу на установу проније, која је од доба Комнина била кључна за војно-управно организовање царства, и феномена византијског феудализма уопште.[70] Такође, поставља се питање природе личних веза византијског цара са члановима српске владарске породице, њихове обредно-инсигниолошке стране.[71] Византијски војни заповедник у Расу, док га је тамо било, можда је, као царски чиновник, имао неку улогу приликом распоређивања „чести отечества" међу припадницима владарске породице, поштовању патримонијалног права и извршавању војних вазалних обавеза према царству. Међутим, у подацима који се односе на збивања 1153–55. нема спомена о византијском заповеднику у Расу. Археолошка истраживања показују да се негде у ово време византијска војска повлачи из рашке области.[72] Дошло је до кључне промене карактера византијске власти у Србији. После повлачења војске може се говорити само о власти над Србијом, која се ослања на локалне структуре, на удеоне владаре и на епископе Охридске архиепископије, у првом реду на рашког епископа.

Није тачно познато где је цар пресуђивао у српском спору око власти 1155. године. Према податку царског ретора, то се догодило негде на путу који води у Србију, ван њених граница.[73] Врло је могуће да је та церемонија уприличена управо у околини Ниша. (После суђења цар се окренуо „дунавским странама"). Таква хронологија и идентификација догађаја у складу је са Стефановим податком да је Немања добио царски сан од Манојла Комнина у време док је још био јуноша. О неком другом боравку цара Манојла у нишкој области тих година може се само претпостављати. Зна се да је у време када је доношена пресуда против извесних јеретика, цар био у војном логору у Пелагонији, у зиму 1155/56. године.[74] У јесен 1158. године отишао је у Киликију и даље на Блиски Исток, где се бавио у наредном периоду, до априла 1159.[75] Током следећих неколико година нема цареве делатности на северозападним границама царства.

---

70 *Максимовић*, Србија и методи управљања царством у XII веку, 56–57, 62.

71 В. нпр. *A. Laiou*, The Emperor's word: chrysobulls, oaths and synallagmatic relations in Byzantium (11th–12th c.), Mélanges Gilbert Dagron, TM 14 (2002), 347–362; за инсигније, в. претпоставку *Марјановић-Душанић*, Владарска идеологија Немањића, 46.

72 Речено се односи на истраживања локалитета Градина крај ушћа Себечевске реке у Рашку, независно од проблема топонимије и убикације града Раса, међусобног односа насеља и утврђења у рашкој области, итд, о чему постоје различита мишљења, в. *M. Popović*, Tvrdjava Ras, Beograd 1999; *J. Калић*, Стара Рашка, Глас САНУ CDXIV (2010) 105–114.

73 Fontes rerum byzantinarum, ed. *W. Regel*, I, Petropoli 1892, 163.22–164.12; Bizánci költemények, 32.262 sq. Уп. *Б. Ферјанчић*, Михаило Солунски, Теодор Продром, Византијски извори, IV, 190–192, 180 сл; о коришћеним путевима в. *Љ. Максимовић*, Србија и правци византијских похода у XII веку, ЗРВИ 23 (1980) 7–20.

74 Choniates, 210.85–211.10.

75 Choniates, 102.88, 112.50–59; *Magdalino*, The Empire of Manuel I Komnenos, 67 sq.

Доделу владарског достојанства, претпостављену приликом церемоније суђења 1155. године, треба размотрити најпре у контексту односа са Угарском и проблема западних граница области јурисдикције Охридског архиепископа. Односи Византије и Угарске, после склопљеног мира, били су, углавном, непомућени све до смрти краља Гезе II († 31. маја 1162). Краљ Геза је био сестрић великог жупана Уроша II, као и његове браће, утицајног Белоша, чија је каријера више везана за Угарску него за Србију, и Десе. Завидини синови су, судећи према областима за које се може сматрати да су их добили на управу и у посед, морали бити веома угледни и утицајни у Србији Уроша II. У Немањином житију од Стефана стоји да је цар био обавештен о Немањиној чистоти, смерности и кротости, пре него што му је дао царски сан. Указано је на побожне конотације тих појмова.[76] Смерност и кротост су, поред осталог, биле и врлине опхођења према цару.[77] Биће да се ова похвала односи на Немањино држање током византијско-угарских сукоба 1153–55, када је део жупана подржавао угарског кандидата Десу, а део Уроша II, који је у то време, мада и сам колебљив, био царев кандидат. Немања је могао бити међу оним жупанима који су били чврсто на византијској страни.[78] О поделама међу жупанима остало је трага у споменутом дворском слову посвећеном цару Манојлу („ …принуђујеш жупане који се беху одметнули…; …Далматске великаше који се поравнати не могаху, …у слози не живљаху нити се слагаху…“ итд).[79] У целини гледано, Урош II и његова браћа Белош и Деса, били су угарски људи, посебно последња двојица. Белош је у Угарској заузимао положаје бана и палатина, и годинама је стајао иза спољне политике краљевства. Претпоставља се да се 1157. године вратио из Угарске у Србију.[80] Интересима Манојла Комнина, потреби да се угарској странци у Србији супротстави византијска и подстакне подизање црквених задужбина у оквирима Охридске архиепископије одговарала је подршка некој утицајној групи великаша. У подацима Анонима Манганског о пресуђивању у српским споровима могу се препознати трагови конкретне цареве делатности као врхунског земаљског ауторитета у том делу икумене, преуређења прилика у Србији преко успостављања личног односа са господарима чести и произвођења њих у сопствене удеоне владаре, обавезне на верност великом жупану. Заправо би се то односило само на Завидине синове — синови Уроша I већ су били владари — Урош II у Рашкој тј. Србији, Деса у Захумљу, Травунији и Горњој Зети (Дукљи), док је Белош у томе тренутку бан Хрватске и Далмације и палатин Угарске. Вероватно је да би одлазак Десе из Захумља тре-

---

[76] *Ј. Калић,* Српска држава и Охридска архиепископија у XII веку, ЗРВИ 44/1 (2007) 197–208, 204.

[77] Уп. сличну терминологију у Кантакузиновом опису састанка цара Андроника III и краља Душана, в. Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV, *cura L. Shopeni,* Bonnae 1828–1832, I, 475.19–21.

[78] Уп. *Живковић,* Портрети српских владара, 137.

[79] Bizánci költemények, 34.328–350.

[80] *Калић,* Бан Белош, 67.

бало везати за исход суђења и добијање Дендре.[81] Од посебне би важности било присуство страних посланика на том догађају, као сведока царских одлука и новог уређења у Србији. Некадашњи „честници" свој положај у области српског престола нису више дуговали само патримонијалном праву и односу са великим жупаном, већ и византијском цару лично.

У погледу хронологије, овакво тумачење наслања се на податке из, ипак, доста познијих српских извора. Уколико за споменути догађај из 1155. године вежемо доделу царског сана, пада у очи већ споменути несклад са Савиним хронолошким податком о дужини Немањиног владичества од 37 година, односно о почетку његове владе негде око 1158/9. године, као и склад са подацима млађих летописа о 42 године Немањине владе, што одговара периоду од 1155. до 1196. године, ако се године власти рачунају према византијским схватањима о царској години.

Међутим, заправо једини податак који добијање царског сана хронолошки повезује са почетком Немањиног владичества у држави јесте спомен Немање као јуноше, стављен у контекст хронолошких података о Немањином животу који се налазе у његовом ктиторском житију или у млађим летописима. Ти се подаци морају узети у обзир, али се ствари морају размотрити и ван датих хронолошких оквира, не само због тога што се у такве податке може урачунати нека грешка, већ и због недоследне употребе појмова који означавају животни узраст, као и раније споменутог посебног односа писаца житија ка историјском времену, то јест манира спајања или размештања временских равни. То је начелни разлог због којега у разматрању хронологије царског сана, односно околности у којима је могло доћи до конкретног састанка Немањиног са Манојлом, треба узети у обзир и нешто каснији период, када је византијски цар такође могао имати интереса да се умеша у унутрашње устројство српског отечества.

У односима Царства са Угарском до нових заплета дошло је после смрти краља Гезе II, а они су трајали од лета 1162. до лета 1167. године.[82] За тај период имамо и податке о боравку цара Манојла у Нишу. Кинам доноси опширан исказ о његовом походу на Угарску и путовању до Београда, када се зауставио у Нишу и, поред осталог, на кратко посветио и приликама у Србији. Цар је тада сменио српског великог жупана Десу и дао да се он затвори у царску палату. Овај догађај може се датирати у лето 1163. године, негде у месец август или септембар, за време царевог боравка у граду, када је тамо примио и једно посланство угарског краља Стефана III.[83] И Хонијат зна за једну расправу цара са Десом, али са различитим исходом и другачијом релативном хронологијом. Манојло Комнин је, негде у близини границе са Ср-

[81] Није познато када је Мирослав постао кнез Захумља, в. *С. Мишић*, Хумска земља у средњем веку, Београд 1994, 47–48.

[82] В. коментаре *Ј. Калић,* Јован Кинам, Никита Хонијат, Византијски извори, IV, 56–101, 130–143; *Макк*, The Arpads and the Comneni, 79–106; *Stephenson,* Byzantium's Balkan Recovery, 247–261.

[83] Cinnamos, 212.5–215.9; Византијски извори, IV, 60–66.

бијом, Деси опростио кривицу и вратио га на власт, а то се, датирано према месту тог догађаја у Хонијатовом спису, догодило 1165. године.[84]

Поставља се питање како схватити и протумачити ове вести — да ли се ради о различитим догађајима, или о истом догађају саопштеном у две различите верзије. Или, можда, о догађајима који су и у једном и у другом извору изнети у погрешном контексту, те би Кинамову епизоду просто требало датирати у 1165. а Хонијатову у 1163. годину.[85] Смењивање Десе у лето 1163. године недавно је везано за сусрет цара Манојла са Немањом и доделу царског сана, односно дворског достојанства. На састанку је био присутан и охридски архиепископ Јован Комнин, који је, вероватно, био претходно препоручио Немању цару. Сматра се да је подржавао његову ктиторску делатност у топличком крају.[86]

Питање датирања Десиног свргавања је од посебне важности за питање почетка власти Тихомира, Немањиног најстаријег брата. Нешто светлости у то питање уноси један говор византијског ретора Михаила Анхијалског, посвећен цару Манојлу Комнину и настао у време византијско-угарских ратова. Говор се односи на догађаје из 1164. и 1165. године, а био је свечано декламован непосредно пре Богојављања 1166. године.[87] Један део овог говора посвећен је и Дачанима (Србима) и њиховом „одметништву“ од цара, односно савезништву са Пеонцима (Угрима) које је пропало када се умешао цар, па је на крају Дачанин морао да се цару потчини и учествује у рату против Пеонца као помоћни одред његове војске. Од посебне је важности реторов исказ да је Дачанин морао да прихвати додељеног владара, којем је велики самодржац био поверио власт. Одметнути владар свакако је био Деса, а новопостављени, Тихомир. (Стефан Немања не долази у обзир, због тога што је на власт дошао свргавањем старије браће а не постављењем, а византијски цар је потврдио његов положај тек у јесен 1168. године.) Из хронологије самог говора и редоследа у њему изложених догађаја, изгледа да је до смене Десе и постављења Тихомира дошло негде у другој половини 1165. године.[88] Како онда разумети напред споменуте Кинамове и Хонијатове вести о Деси? Од користи би могао бити међународни контекст његове владавине.

О Десиној владавини Србијом зна се мало.[89] Уопште, о приликама у Србији, о месту Србије у изузетно сложеним и променљивим византијско-

---

[84] Choniates, 178.7 — 179.4; Византијски извори, IV, 138–139.

[85] *Живковић,* Портрети српских владара, Београд 2006, 149.

[86] *Калић*, Српска држава и Охридска архиепископија у XII веку, 204.

[87] *Browning*, A New Source in Byzantine — Hungarian Relations in the Twelfth Century, 201.495–497, уп. превод и коментар *Б. Ферјанчића*, Михаило Анхијалски, Византијски извори, IV, 199–206, 204; садржај беседе односи се на збивања 1164. и 1165. године: *Makk*, The Arpads and the Comneni, 102–103.

[88] *Пириватрић*, Прилог хронологији почетка Немањине власти, 131–132; *Ферјанчић,* Стефан Немања у византијској политици друге половине XII века, 34. *Blangez-Malamut — Cacouros*, L’image des Serbes, 111, у додељеном владару препознају Немању.

[89] Недавно је објављена биографија овог српског владара, в. *Живковић,* Портрети српских владара, 141–152.

-угарским односима тога доба зна се мало, колико омогућавају малобројни подаци извора, међу којима има и недовољно одређених и тешко објашњивих. Ритам промена у византијско-угарским односима од кључног је значаја за разумевање, или макар наслућивање, прилика у Србији, а посредно и за закључке о судбини Десе. Истакнуто је већ да је посебно поглавље у тим односима отворено после смрти угарског краља Гезе II, маја 1162.[90] Манојло Комнин се мешао у вишегодишње угарске међусобице, током којих је подржавао Гезину браћу Ладислава и Стефана, сестриће великог жупана Десе. Цар је наставио да подржава Стефана и после његовог свргавања (кратко је владао као Стефан IV), све до његове насилне смрти у Земуну у пролеће 1165. године.[91] То је време и када долази до смене на престолу великог жупана Србије, до смене Десе и постављања Тихомира. Однос Манојла Комнина према Деси био је у доброј мери одређен Десиним везама са владарском породицом Угарске, а те су везе за царство имале своје и лоше и добре стране. Како изгледа, Деса је и поред околности да је фактички био угарски човек имао своје место у византијској политици, конкретно, у успостављању релативне равнотеже византијских и угарских утицаја у Србији за живота Ладислава и Стефана IV. После смрти Стефана IV у априлу 1165. године, поновног освајања Срема са Земуном уз учешће помоћних трупа из Србије у лето 1165, затим освајања Далмације, Хрватске и Босне, изгледало је да је рат са угарским краљем окончан. Цар је тада могао да изврши смену владара Србије.[92]

Дакле, и у контексту византијско-угарских односа 1162–67. има смисла тражити цареве мотиве за доделу царског сана, произвођење себи лојалних владара, итд. Имајући то у виду, до састанка у Нишу могло је доћи и 1163. и 1164. и 1165. године. О царевом боравку у Нишу имамо податак за 1163. годину, али се исто може претпоставити и за следеће две године.[93] Оно што нас, ипак, независно од других хронолошких података Саве и Стефана, као и познијих српских извора, упућује на неку ранију годину јесте податак о Немањиној ктиторској делатности, која почиње после добијања царског сана — тешко да би се у три или четири грађевинске сезоне могли обавити радови на обе задужбине у Топлици. Такође, написано о односима Манојла и Немање („царска љубав“), као да сведочи да је између добијања царског сана и сукоба са браћом ипак прошло неко дуже време.

---

[90] *P. Stephenson*, Manuel I Comnenus, the Hungarian crown and the "feudal subjection" of Hungary, 1162–1167, BSl 57 (1996) 33–59.

[91] *S. Efthymiadis*, Niketas Choniates and Ioannis Kinnamos: the poisoning of Stephen IV of Hungary (13 April, 1165), BZ 101/1 (2008) 21–28.

[92] Недавно је садржај једне песме Константина Манасиса везан за Десу и његово учешће у тријумфу Манојла Комнина у Цариграду 1165. године, а не за Стефана Немању, као што се, углавном, узимало, в. *Blangez-Malamut — Cacouros*, L'image des Serbes, 110.

[93] У лето 1164. године Манојло је боравио у Нишу, вратио је у град руку светог Прокопија, коју су Угри 1072. године били пренели у Сирмијум, в. Cinn. 227.1–13, уп. Византијски извори, IV, 74–75; крајем јуна 1165. године Манојло је из Софије стигао на обалу Дунава близу Браничева, дакле, морао је ићи преко Ниша, Cinn. 240.6–8, уп. Византијски извори, IV, 79–80.

Анонимни писац синаксарског житија у својој краткој историји Немањине власти саопштава да је после удеоне власти „сродника" у „области српскога престола" Бог „затим" учинио Немању „сама самодржца отачаства његовога". Почетак Немањине самосталне владе у Србији можемо видети у приликама које су настале после одлучујуће битке са свргнутом и прогнаном браћом код Пантина, у којој је Тихомир погинуо, односно после новог сусрета са Манојлом Комнином, који је 1168. године свему томе уследио.[94] Међутим, у обзир долази и каснији датум. Удеоној власти Немање и браће дошао је крај у оним непознатим околностима које су кнеза Мирослава натерале да јуна 1190. затражи и добије право азила у Дубровнику. И кнез Страцимир се у изворима последњи пут појављује крајем 1189. године. Њихова удеона власт оставила је трага у изворима, можда најјаснијег у познатом уговору о миру са Дубровником из 1186. године (где су уз великог жупана Немању наведени и кнежеви Страцимир и Мирослав, који је уз Немању и потписао овај уговор), затим, приликом састанка са Фридрихом Барбаросом у Нишу крајем јула 1189. (када, према немачком царском историчару, Немања дочекује Барбаросу заједно са Страцимиром и обавештава га о својим заједничким освајањима са браћом, а тада уговара и брак Тољена, синовца кнеза Мирослава, са кћери истарског маркгрофа Бертхолда), као и у писму папе Климента III с краја исте године (упућеном „nobilibus viris megaiupano, Strachimiro et Miroslabo").[95] Ово би се питање у некој другој прилици могло и дубље размотрити.

У светлости закључака о византијским утицајима на установу удеоне власти у Србији треба се, још једном, осврнути на несразмеран одјек те појаве у византијским и српским изворима. Он је објашњив утолико што писци византијских историја, у складу са својим историографским манирима, нису уносили такве детаље у своје царске историје, док у случају ретора имамо непосредан одјек царевог утицаја на прилике у Србији, у доброј мери сразмеран стварним догађајима, мада оденут у речник општије природе и царске идеологије, у складу са жанром. На другој страни, писци првих Немањиних житија су, у контексту свог времена, у зависности од потребе или сврхе дела,

---

[94] О бици код Пантина и Немањином сукобу са Манојлом Комнином 1168. в. *Ј. Калић*, Српско-византијски сукоб 1168. године, Зборник ФФ XI–1 (1970) 193–204. О карактеру Немањине власти после битке код Пантина в. *С. Марјановић-Душанић*, Владарски знаци Стефана Немање, Стефан Немања — свети Симеон Мироточиви, 77–87, 84.

[95] Извори: уговор из 1190: Одабрани споменици српског права, пр. *А. Соловјев*, Београд 1926, бр. 7, 6–8; последњи савремени спомен Страцимира је управо у споменутом папином писму из 1189. године: Codex diplomaticus, II, ed. *T. Smičiklas*, Zagreb 1904, no. 223, 238; повеља из 1186. године: Дубровачка акта и повеље, I–1, пр. *Ј. Радонић*, Београд 1934, no. V, 7–9; о састанку са Барбаросом: Ansbert, Historia de expeditione Friderici imperatoris, ed. *A. Chroust*, Quellen zur geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I, MGH, Scriptores rerum Germanicarum, V, Berolini 1928, 27–28, 31, 46; за изворе о Страцимиру и Мирославу в. *Калић*, Србија кнеза Страцимира, 47–55; *Мишић*, Хумска земља у средњем веку, 47–51. О природи Немањине власти и уређењу у Србији после 1168. године, уп. *Калић*, Србија кнеза Страцимира, 52–53; *Благојевић*, Историја српске државности, 90–98, *Марјановић-Душанић*, Владарски знаци Стефана Немање, 77–87, 84.

истицали целовитост Немањине владавине, значај византијског чиниоца и права удеоног владара на самостално деловање, или важне промене у карактеру његове увек „самодржавне“ власти. Стварне димензије појава и догађаја, сакривене иза њихових византијских и српских интерпретација, није лако наслутити. Вреди се, у том смислу, вратити приповедању животописца о састанку Манојла Комнина са Немањом у нишкој области. Ако је произвођење Немање у владара заиста био део дубљег царевог захвата у уређење Србије, који је обухватио и његову браћу, на шта извори посредно указују, поставља се питање природе одраза тог догађаја у Немањином житију. Политичке су прилике у држави, у годинама и деценијама после Немањине смрти, биле за његовог наследника до те мере сложене, да су с једне стране захтевале појаву једног сакрално-историјског приказа очевог успона, а с друге условиле елиптичну природу тог приказа. Већ у Савином житију светог Симеона имамо трагове таквог приступа. Историјска грађа морала се одабрати, што је, као што се најчешће и догађа, учињено према кључу који одговара сврси дела али и потребама ауктора.[96] Тај посао је у овом случају обављен у најужем кругу самог владара. У Стефановом спису је добијање очевог владарског достојанства од византијског цара истакнуто као прворазредни конститутционални чин, одакле је посредно извођен и легитимет Стефанове власти. Политичка сврховитост те епизоде била је, у доба њеног укључења у свету историју, а то значи у време састављања житија, вишеструка — и у погледу унутрашњих односа у Србији, и у погледу места Србије у новом „светском“ поретку, насталом после 1204. године. Према нашем мишљењу, царским саном као владарским достојанством били су, на састанку са Манојлом Комнином у нишкој области, заједно са Немањом, почаствовани и његова рођена браћа. Због чега је приказ тог догађаја у Немањином светитељском житију, како сматрамо, елиптичан? Немањине браће нема у том догађају, за који верујемо да је укључио и њих, али њих исто тако нема ни у било ком другом догађају из времена Немањине владе. Браћа су у житију споменута у свега неколико наврата, увек са негативним предзнаком. Навешћемо једну групу разлога која може да објасни такав приступ писца. Представљање догађаја у нишкој области у целости значило би увођење и старије Немањине браће у једну правно и политички важну сцену историјског памћења, посредно отварање питања легалности Стефановог положаја, као и владарских права које су његова браћа од стричева имали, или се сматрало да им припадају. Таква каква је написана, у једном спису посебне намене, житију светог оснивача династије, Стефанова сведена историја догађаја давала је одговоре, изреком или прећутно, на изазове свог времена. Ауторитетима Бога, цара и светог владара-монаха била су затварана осетљива питања као што су права других (Вукана, можда и Стефана Првослава) на престо великог жупана, питање удеоне „самодржне“ (самодржавне) власти (што се могло тицати Стефана Првослава и потомака кнеза Мирослава у Хуму). Патримо-

[96] *A. Liakos,* Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία, Athena 2007.

нијално право у области српског престола сужено је на царевог и Божијег изабраника, и на његовог одређеног наследника. Слика историје морала је из династичког и политичког разлога бити једноставна, те је из тих разлога и поједностављена. Према Стефану, састанку са Манојлом Комнином присуствовао је само најмлађи брат и само је он добио царски сан, само је он био љубљен царском љубављу и само је он ревносним подизањем задужбина био Богу угодан, те тако и Богомизабран. Други детаљи тих догађаја, као и потоњих из Немањине владе у којима су заједно с њим учествовали и његова браћа Страцимир и Мирослав, нису били пожељни у јавном памћењу, или, другачије речено, нису били од значаја за историју спасења људског рода, чији је део постао спис о животу светог Симеона.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ — LIST OF REFERENCES

Извори — Primary Sources

A New Source in Byzantine-Hungarian Relations in the Twelfth Century, ed. *R. Browning*, Balkan Studies 2/2 (1961) 173–214.

Ansbert, Historia de expeditione Friderici imperatoris, ed. *A. Chroust*, Quellen zur geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I, MGH, Scriptores rerum Germanicarum, V, Berolini 1928.

Bizánci költemények Mánuel czsazár Magyar hadjáratairól, ed. *I. Rácz*, Budapest 1941.

Chronicon pictum Vindobonense, Scriptorum rerum Hungaricarum, I, ed. *E. Szentpétery*, Budapest 1937.

Codex diplomaticus, II, ed. *T. Smičiklas*, Zagreb 1904.

Fontes rerum byzantinarum, ed. *W. Regel*, I, Petropoli 1892.

Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV, cura *L. Shopeni*, Bonnae 1828–1832.

Ioannis Cinnami epitome, rec. *A. Meineke*, Bonnae 1836.

Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, ed. *F. Miklosich*, Vindobonae 1862–1865.

Les listes de préseance byzantines du IX^{e} et XI^{e} siècle, ed. *N. Oikonomidès*, Paris 1972.

Monumenta Serbica, ed. *F. Miklosich*, Београд 2006^{3}.

Nicetae Choniatae historia, rec. *I. A. van Dieten*, Berolini 1975.

Pámatky dřevního písemnictví Jihoslovanův, Život sv. Symeona, ed. *P. J. Šafařík*, Praha 1873^{2}.

Византијски извори за историју народа Југославије, т. IV, Београд 1971.

Дубровачка акта и повеље, I–1, пр. *J. Радонић*, Београд 1934.

Живот Светога Симеуна и Светога Саве написао Доментијан, пр. *Ђ. Даничић*, Биоград 1865.

Запис старца Симеона у Вукановом јеванђељу, изд. *Ђ. Трифуновић*, Са светогорских извора, Београд 2004, 65–87.

Најстарији српски ћирилски натписи, изд. *Б. Чигоја*, Београд 2008.

Одабрани споменици српског права, пр. *А. Соловјев*, Београд 1926.

Квантитативни опис структуре српског језика. Српски језик од XII до XIII века, 1–6, пр. *Ђ. Костић*, Београд 2009–2010.

Рјечник из књижевних старина српских, 1–3, пр. *Ђ. Даничић*, Биоград 1863–1864.

Свети Сава, Сабрана дела, Житије светога Симеона Немање, пр. и прев. *Т. Јовановић*, 147–191.

Старе српске биографије, пр. *М. Башић*, Београд 1924.

Стари српски родослови и летописи, пр. *Љ. Стојановић*, Београд — Сремски Карловци 1927.

Стефан Првовенчани, Сабрана дела, Житије светог Симеона, изд. *Т. Јовановић*, предговор, превод и коментари *Љ. Јухас-Георгиевска*, Београд 1999, 14–129.

Литература — Secondary Works

Blangez-Malamut E. –Cacouros M., L`image des Serbes dans la rethorique byzantine de la seconde moitié du XIIe siècle, Byzantium. Identity, Image, Influence, XIX International Congress of Byzantine Studies, Copenhagen 18–24 August 1996, Major Papers, ed. *K. Fledelius*, Copenhagen 1996, 97–122.

Bojović B., L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du moyen âge Serbe, Roma 1995.

Ćurčić S., Architecture in the Balkans from Diocletian to Süleyman the Magnificent, New Haven/London 2010.

Efthymiadis S., Niketas Choniates and Ioannis Kinnamos: the poisoning of Stephen IV of Hungary (13 April, 1165), BZ 101/1 (2008) 21–28.

Hunger H., Βυζαντινή λογοτεχνία, τόμος Β΄, Athena 1992, 237–250, 265–281.

Laiou A., The Emperor`s word: chrysobulls, oaths and synallagmatic relations in Byzantium (11^{th}–12^{th} c.), Mélanges Gilbert Dagron, TM 14 (2002) 347–362.

Kalić J., Idéologie imperiale et l'histoire des Serbes au XII siècle, Actes du XV Congrès internationale d'études byzantines, IV, Athènes 1980, 144–152.

Leśny J., Studia nad początkami serbskiej monarchii Nemaniczów (połowa XI — koniec XII wieku), Wrocław 1989.

Liakos A., Πως το παρελθόν γίνεται ιστορία, Athena 2007.

Magdalino P., The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180, Cambridge 1993.

Makk F., The Arpads and the Comneni. Political relations between Hungary and Byzantium in the 12^{th} century, Budapest 1989.

Maksimović Lj., Byzantinische Herrscherideologie und Regierungsmethoden im Falle Serbien. Ein Beitrag zum Verständnis des Byzantinischen Commonwealth, ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag, herausgegeben von *C. Scholz* und *G. Makris*, München — Leipzig 2000, 174–192

Maksimović Lj., L'idéologie du souverain dans l'État serbe et la construction de Studenica, Студеница и византијска уметност око 1200. године, ур. *В. Кораћ*, Београд 1988, 35–49.

Popović M., Tvrdjava Ras, Beograd 1999.

Rhoby A., Reminiszenzen an antike Stätten in der mittel- und spätbyzantinischen Literatur. Eine Untersuchung zur Antikenrezepzion in Byzanz, Göttingen 2003.

Simpson A., *S. Efthymiadis*, Niketas Choniates. A Historian and a Writer, Geneva 2009.

Stephenson P., Byzantium`s Balkan Recovery. A Political Study of the Northern Balkans, 900–1204, Cambridge 2000.

Stephenson P., Manuel I Comnenus and Geza II: A Revised Context and Chronology for Hungaro-Byzantine Relations, 1148–1155, BSl 55 (1994) 251–277.

Stephenson P., Manuel I Comnenus, the Hungarian crown and the "feudal subjection" of Hungary, 1162–1167, BSl 57 (1996) 33–59.

Thomas J. Ph., Private Religious Foundations in the Byzantine Empire, Washington 1987.

Анастасиевичь, Царский годь в Византии, SK XI (1940) 147–200.

Баришић Ф., Хронолошки проблеми око године Немањине смрти, Хиландарски зборник 2 (1971) 31–58.

Благојевић М., Велики кнез и земаљски кнез, ЗРВИ 41 (2004) 293–318.

Благојевић М., *Д. Медаковић*, Историја српске државности, Београд 2000.

Благојевић М., Држава, Лексикон српског средњег века, ур. *С. Ћирковић — Р. Михаљчић*, Београд 1999, 165–169.

Благојевић М., Жупа Реке и „Дендра“ (Δένδρα) Јована Кинама, ЗРВИ 35 (1996) 197–212.

Благојевић М., О спорним митрополијама Цариградске и Српске патријаршије, ЗРВИ 38 (1999/2000) 359–372.

Благојевић М., Српске удеоне кнежевине, ЗРВИ 36 (1997) 45–62.

Благојевић М., Српски сабори и сабори отачаства Немањића, Глас САНУ CDX (2008) 1–40.

Благојевић М., Титуле принчева из куће Немањића, Манастир Морача, ур. *Б. Тодић*, *Д. Поповић*, Београд 2006, 33–44.

Благојевић М., Удеоне кнежевине, Лексикон српског средњег века, ур. *С. Ћирковић — Р. Михаљчић*, Београд 1999, 759.

Гај-Поповић Д., Печат Стефана Страцимира, Нумизматичар 6 (1983) 131–133.

Живковић Т., Портрети српских владара, Београд 2006.

Живковић Т., Синови Завидини, Зборник Матице српске за историју, 73 (2006) 7–25.

Зарковић Б., Печати Стефана Немање, Баштина 12 (2002) 245–254.

Историја српског народа, I, Београд 1981.

Јиречек К., Историја Срба, I, Београд 1952[2].

Јухас-Георгиевска Љ., Предговор, Стефан Првовенчани, Сабрана дела, Београд 1999.

Калић Ј., Бан Белош, ЗРВИ 36 (1997) 63–81.

Калић Ј., Европа и Срби у XII веку, Глас САНУ CCCLXXXIV (1998) 95–106.

Калић Ј., Јован Кинам, Никита Хонијат, Византијски извори за историју народа Југославије, т. IV, Београд 1971.

Калић Ј., Рашки велики жупан Урош II, ЗРВИ 12 (1970) 21–39.

Калић Ј., Србија у доба кнеза Страцимира, Богородица градачка у историји српског народа, Чачак 1993, 47–56.

Калић Ј., Српска држава и Охридска архиепископија у XII веку, ЗРВИ 44/1 (2007) 197–208.

Калић Ј., Српско-византијски сукоб 1168. године, Зборник ФФ XI–1 (1970) 193–204.

Калић Ј., Стара Рашка, Глас САНУ CDXIV (2010) 105–114.

Калић Ј., Стефан Немања у модерној историографији, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, ур. *Ј. Калић*, Београд 2000, 5–19.

Кораћ В., *Шупут М.*, Архитектура византијског света, Београд 1998.

Любарский Я. Н., И вновь о Киннаме и Хониате, Античная древность и средние века 33 (2002) 123–127.

Любарский Я.Н., Мануил I глазами Киннама и Хониата, ВВ 64 (2005) 99–100.

Максимовић Љ., Србија и методи управљања царством у XII веку, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, ур. *Ј. Калић*, Београд 2000, 55–64.

Максимовић Љ., Србија и правци византијских похода у XII веку, ЗРВИ 23 (1980) 7–20.

Марјановић-Душанић С., Владарска идеологија Немањића, Београд 1997.

Марјановић-Душанић С., Владарски знаци Стефана Немање, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, ур. *Ј. Калић*, Београд 2000, 77–87.

Марјановић-Душанић С., Запис старца Симеона на „Вукановом“ јеванђељу, Старинар 43–44 (1992–1993) 201–210.

Миљковић Б., Житија Светог Саве као наративни извори за историју уметности, Београд 2008, 129.

Михаљчић Р., Господин, Лексикон српског средњег века, ур. *С. Ћирковић — Р. Михаљчић*, Београд 1999, 121.

Мишић С., Хумска земља у средњем веку, Београд 1996.

Новаковић Р., Када се родио и када је почео да влада Стефан Немања, Историјски гласник 3–4 (1958) 165–192.

Острогорски Г., Автократор и самодржац, Глас СКА CLXIV 84 (1935) 95–187.

Петровић Ј., Печат Стефана Немање, Нумизматичар 2 (1935) 27–28.

Пириватрић С., Одметник Теодора Продрома. Из историје византијско-угарско-српских односа у XII веку, Трећа југословенска конференција византолога, Београд–Крушевац 2002, 327–334.

Пириватрић С., Прилог хронологији почетка Немањине власти, ЗРВИ 29–30 (1991) 125–136.

Соловјев А., Појам државе у средњовековној Србији, Годишњица Николе Чупића 42 (1933) 64–92.

Станковић В., Манојло Комнин, Београд 2008.

Станковић В., Срби у поезији Теодора Продрома и Анонима Манганског, ЗРВИ 43 (2006) 437–450.

Стевовић И., Историјски извор и историја уметности: Богородичина црква у Топлици, Зограф 35 (2011), у припреми.

Тарановски Т., Историја српског права у Немањићкој држави, Београд 1931.

Трифуновић Ђ., Азбучник српских средњевековних појмова, Београд 1990^2, 358–359.

Трифуновић Ђ., О настанку списа Светога Саве у светлости неких агиолошких појединости, Студеница у црквеном животу и историји српског народа, Београд 1987, 65–70.

Трифуновић Ђ., Са светогорских извора, Београд 2004

Трифуновић Ђ., *Бјелогрлић В.*, *Брајовић И.*, Хиландарска оснивачка повеља, Осам векова Студенице, ур. *епископ Стефан и други*, Београд 1986, 51–61.

Троицки С., Ктиторско право у Византији и Немањићкој Србији, Глас СКА CLXVIII (1935) 79–135.

Ћирковић С., Преци Немањини и њихова постојбина, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, историја и предање, 21–29.

Ћоровић В., Питање о хронологији у делима Св. Саве, Годишњица Николе Чупића XLIX (1940) 1–69.

Ферјанчић Б., Михаило Солунски, Михаило Анхијалски, Теодор Продром, Византијски извори за историју народа Југославије, т. IV, Београд 1971.

Ферјанчић Б., Самодржац, Лексикон српског средњег века, ур. *С. Ћирковић — Р. Михаљчић*, Београд 1999, 642–643.

Ферјанчић Б., Стефан Немања у византијској политици друге половине XII века, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, ур. *Ј. Калић*, Београд 2000, 31–45.

Шуица М., Ктитор, Лексикон српског средњег века, ур. *С. Ћирковић — Р. Михаљчић*, Београд 1999, 336–339.

Шупут М., Цариградски извори архитектуре цркве Светог Николе у Куршумлији, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, ур. *Ј. Калић*, Београд 2000, 171–179.

Srdjan Pirivatrić

MANUEL I KOMNENOS, „CARSKI SAN“ AND „SAMODRŽCI OBLASTI SRPSKOG PRESTOLA“

Various sources originating from the first half of the 13th century within the circles of Nemanja's heirs contain terms with the connotation of ruler — *carski san* (ruler's title), *vladičestvo* (rule), *država* (power, or state), *samodržci srpskog prestola* (autokrators of the realm of the Serbian throne). Chronologically, they refer to the time before Nemanja became *veliki župan* (which took place probably in 1166, and certainly before 1168), and they refer to him and his relatives. On the one hand, these sources are part of a peculiar 13th century's perspective on Nemanja's era — they are inclined, for political or dynastic reasons, to emphasise the importance of a power-sharing ruler, who ruled over one of the shared principalities, compared to the *veliki župan* as the supreme ruler, and also to emphasise the Byzantine origin of Nemanja's title of a power-sharing ruler. On the other hand, they show evidence of Manuel Komnenos' involvement in the rearrangement of the internal political system in Serbia, over which he reigned supreme.

Immediately before this act, only one figure in Serbia — *veliki župan* Uroš II — had the capacity of ruler, who could be confirmed, appointed or dismissed by the Byzantine emperor. Manuel Komnenos got involved in the ruling family's patrimonial system of rule subdivided into *česti* (parts), and imposed himself as the source of power for the territorial lords i.e. power-sharing rulers he made, who afterwards owed their allegiance directly to him, and were expected to show obedience to the *veliki župan* as his nominee and to act in mutual concordance. In a meeting which took place probably in Niš in 1155, the Emperor settled a dispute between Desa and Uroš II over the rule of the *veliki župan*. It was probably during this meeting that he promoted members of the lateral branch of the ruling family — Zavida's sons Stefan Tihomir, Stefan Stracimir, Stefan Miroslav and Stefan Nemanja — to the rank of territorial power-sharing rulers over the shared principalities, based on their previous rank as lords of the *česti*. The specific motive for this was the predominant close relation of one branch of the ruling family (the sons and immediate heirs of Uroš I — Uroš II, Beloš and Desa) to the Hungarian court. The loose allegiance the Emperor commanded from every *veliki župan* of that branch became evident during the Byzantine-Hungarian Wars of 1149–1155 and 1163–1165. On the other hand, Zavida's sons Tihomir, Stracimir, Miroslav and Nemanja seem to have been to a certain extent amicable towards the Byzantine emperor. By establishing personal relations with the Emperor, the local lords of the *česti* rose in rank. However, the imperial origin of their rule and titles (*knez*, *comes*) gave them the excuse to consider themselves largely independent towards the concept of the shared rule and the mutual consent of power-sharing rulers. This is how events and relations are portrayed in The Life of Saint Simeon, a holy historiography of Nemanja's deeds made by his heir Stefan. The promotion of members of the extended ruling family to regional rulers and imperial *pronoiarioi* of sorts was supposed to safeguard Byzantine interests, including the interests of

the Archbishopric of Ohrid, i.e. the western boundary of its jurisdiction. The Byzantine Emperor's intervention in Serbia's political system inspired the power-sharing rulers to become *ktetores* (donors). More specifically, it enabled the appearance of first endowments built by Nemanja, and probably of endowments built by his brothers Stracimir and Miroslav. The awarding of the *carski san* to the rulers of the *česti* should also be considered as related to the withdrawal of direct Byzantine rule from the Ras region. The pro-Hungarian atmosphere among the Serbian rulers shifted after the death of Hungarian pretender to the throne Stefan IV in April 1165. In the summer of that year Manuel Komnenos finally dismissed *veliki župan* Desa, Stefan IV's maternal uncle, and made Tihomir *veliki župan*. Nemanja and his brothers soon entered into dispute over the competency of the power-sharing ruler due to Nemanja's autonomously undertaken, without the previous consent with brothers, building of the Church of St Nicholas in Toplica. The dispute ended in Nemanja's coup d'état, the failed attempt by Tihomir and his brothers to regain power in the decisive battle of Pantino, and a campaign by the Emperor himself in the autumn of 1168 which resulted in the Emperor's confirmation of Nemanja as the new *veliki župan* of Serbia. The system of shared principalities and power-sharing rulership between the three brothers — Nemanja, Stracimir and Miroslav — seems to have ended around 1190 in insufficiently known circumstances. It was during that time, in late 1189, that contemporary sources mention *knez (comes)* Stracimir for the last time, and in June 1190 *knez (comes)* Miroslav made an asylum contract with the Republic of Dubrovnik.

For dynastic reasons, but also for political purpose of the moment, The Life of Saint Simeon, written by his son and immediate descendant Stephen in 1210–1216, emphasises only Nemanja's presence at the meeting with Manuel Komnenos in Niš, while his brothers or other relatives are not mentioned, although we may judge that the described meeting was exactly the same where the dispute between Uroš and Desa was resolved in 1155, and that actually all of them had been present there. The very important fact is that in the Life of Saint Simeon Nemanja's brothers are not mentioned in any other event after he gained the rulership of *veliki župan*, nor is there a trace of any other ruler or shared principalities in Serbia at the time. A peculiar legal and political perspective on the era of power-sharing rulers and shared principalities appears several decades later in a short Life of Saint Symeon created in the mid of the 13th century within the dynastic circle, and it refers to Nemanja and his relatives as the *samodržci oblasti srpskog prestola* (autokrators of the realm of the Serbian throne). By using — as it appears so — the exaggerating anachronism *samodržci* (autokrators) the writer was intended to emphasise the mutual equality of the power-sharing rulers and their relative independence in relation with the *veliki župan*.

Зборник радова Византолошког института XLVIII, 2011
Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines XLVIII, 2011

УДК: 271.22(495.02)–732.2:821.14'04
DOI:10.2298/ZRVI1148119S

ВЛАДА СТАНКОВИЋ
(Филозофски факултет, Београд)

ЦАРИГРАДСКИ ПАТРИЈАРСИ У АКТИМА ОХРИДСКОГ АРХИЕПИСКОПА ДИМИТРИЈА ХОМАТИНА*

Охридски архиепископ Димитрије Хоматин спомиње више цариградских патријараха у својим актима, који су доносили значајне одлуке из области канонског или световног права. У раду се анализирају личности и акти архијереја на које се Хоматин позива, начини на које то чини, као и значај помињања цариградских патријараха у контексту Хоматиновог сукоба са Никејом.

Кључне речи: Охрид, Димитрије Хоматин, цариградски патријарси, васељенски, Никеја.

Demetrios Chomatenos, the archbishop of Ohrid, mentions several patriarchs of Constantinople in his numerous acts, particularly those whose decisions were used in the deliberations of his archbishopric's court. An analysis of the fashion in which the patriarchs of Constantinople were referred to in the official acts of the archbishop of Ohrid is conducted in order to offer a more nuanced picture of Chomatenos' stance toward his spiritual adversary in Nicaea and a comparison with the ways in which he addressed his contemporary, the Nicene patriarch Germanos.

Key words: Ohrid, archbishop, Demetrios Chomatenos, patriarchs of Constantinople, ecumenical, Nicaea.

У подељеном византијском свету након пада престонице у Четвртом крсташком рату 1204. године, једно од најзначајнијих места несумњиво заузима Димитрије Хоматин, учени архиепископ Охрида и *читаве Бугарске*.[1] Богата збирка његових аката представља најдетаљније изворе за проучавање

* У раду се саопштавају резултати са пројекта „Хришћанска култура на Балкану у средњем веку: Византијско царство, Срби и Бугари од 9. до 15. века", евиденциони број 177015.

[1] Demetrii Chomateni Ponemata Diafora, ed. *G. Prinzing*, Berlin — New York 2002 [CFHB XXXVIII] (= Chomatenos). Хоматинови акти ће се наводити по следећем принципу: **број акта** / страница, линија текста. Cf. *G. Prinzing*, A Quasi Patriarch in the State of Epiros: The Autocephalous Archbishop of „Boulgaria" (Ohrid) Demetrios Chomatenos, ЗРВИ 41 (2004) 165–182 (=

друштвене историје Епира, односно *западног дела* византијског света, имајући великог значаја и за разумевање политичких и идеолошких амбиција, или претензија, како самог Хоматина и осталих угледних и моћних митрополита његове архиепископије, тако и епирске политичке елите, на првом месту Теодора Дуке Анђела (1215–1230), несумњиво најмоћнијег Византинца у периоду након његовог заузимања Солуна 1224. године.[2]

Хоматинови списи, укључујући и бројне синодске одлуке, али и његову понешто „приватнију" кореспонденцију,[3] осветљавају ставове припадника једне од последњих генерација учењака стасалих у Цариграду, неприкосновеном политичком, духовном, идеолошком и интелектуалном средишту Царства.[4] Јединственост положаја Константинопоља, без кога је царство Ромеја незамисливо, оставило је трага на ставове Димитрија Хоматина како о положају политичке и духовне власти у Никеји, тако и о сопственој позицији духовног предводника све успешнијих западних Византинаца, предвођених победоносним Теодором Анђелом, архиепископовим политичким патроном. Хоматинови ставови о политичким и духовним односима у новим околностима након пропасти Царства, биће најпре анализирани на примерима претходних цариградских патријараха, које охридски архиепископ спомиње у својим актима, и на чије се одлуке позива, а затим и на савременим случајевима кореспонденције и комуникације са никејским патријархом Германом.

I

Димитрије Хоматин спомиње у својим актима укупно девет цариградских патријараха, из периода од краја 10. до почетка 13. века, на чије се акте

Prinzing, Quasi Patriarch); *И. Илиев*, Димитър, по Божия милост архиепископ на Първа Юстиниана и на цяла България, Исторически преглед 60, 1–2 (2004) 3–39 (= *Илиев*, Димитър).

[2] Несумњиво најважнија студија о црквеном антагонизму Никеје и Епира остаје књига *A. Karpozilos*, The Ecclesiastical Controversy Between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217–1233), Thessalonica 1983 (= *Karpozilos*, Controversy); A. *Stavridou-Zafraka*, Νίκαια και Ήπειρος τον 13ο αιώνα. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθειά τους να ανακτήσουν την αυτοκρατορία, Thessalonica 1990 (= *Stavridou-Zafraka*, Νίκαια και Ήπειρος) надопуњује Карпозилоса, посвећујући посебну пажњу и адаптирању византијске политичке теорије и идеологије реалним приликама тринаестог столећа (199–214); *eadem*, The Political Ideology in the State of Epirus, Urbs capta. the Fourth Crusade and Its Consequences, ed. *A. Laiou*, Paris 2005, 311–323; *eadem*, The Relations between Secular and Religious Authorities in the State of Epiros after 1204, Church and Society in Late Byzantium, ed. *D. Angelov*, Western Michigan University, Kalamazoo 2009, 11–24.

[3] *G. Prinzing*, Zu den persönlich adressierten Schreiben im Aktencorpus des Ohrider Erzbischofs Chomatenos, Byzantina Europaea: Księga jubileuszowa ofiarowana Profesori Waldemari Ceranowi, edd. *M. Kokoszko — M. J. Leszka*, Lodz 2007, 469–492; *idem*, Nochmals zu den adressierten Briefen des Demetrios Chomatenos, Realia Byzantina, edd. *S. Kotzabassi — G. Mavromatis* (Byzantinisches Archiv 22, Berlin 2009, 223–246.

[4] У овом смислу посебно је упечатљив пример од Хоматина нешто старијег ученог митрополита Навпакта Јована Апокавка, који у свом писму никејском патријарху Манојлу Сарантину посебно истиче њихово заједничко образовање у престоници царства, *В. Васиљевски*, Epirotica saeculi XIII, BB 3 (1896) 223–299 (= Epirotica), **15**/ 265, 10–12.

непосредно позива приликом образлагања личних, односно одлука своје архиепископије.[5] Хронолошким редом по времену када су заузимали духовни трон престонице, охридски архиепископ спомиње следећих девет патријараха:

— Сисинија (996–998);
— Алексија Студита (1025–1043);
— Михаила Керуларија (1043–новембар 1058/ јануар 1059);
— Николу Граматика (1084–1111);
— Луку Хрисоверга (1157–крај новембра 1169/јануар 1170);
— Михаила *Анхијалског* (τοῦ Ἀγχιάλου), (1170–1178);
— Теодосија Ворадиотиса (1179–1183);
— Георгија Ксифилина (1191–1198);
— Јована Каматира[6] (1198–1206).

Пет од девет цариградских патријараха спомиње се само у једном акту (Алексије Студит (**8**/ 52, 183), Михаило *Анхијалски* (**80**/ 271, 168; 272, 204), Теодосије Ворадиотис (**18/** 73, 64), Георгије Ксифилин (**80**/ 271, 168), Јован Каматир (**146**/ 426, 100), док се Димитрије Хоматин највише позивао на патријарха Сисинија (у пет аката, укупно седам пута),[7] спомињући по три пута Михаила Керуларија[8] и Луку Хрисоверга[9] и два пута Николу Граматика.[10] Истакнут положај патријарха Сисинија у потпуности одговара његовој снажној делатности у области црквеног права — упркос свом кратком патријархату од свега тридесет месеци (12. април 996–24. август 998), као блиски сарадник цара Василија II, чијом је вољом као световни функционер у царској канцеларији са титулом магистра и уздигнут за патријарха, Сисиније је посветио велику пажњу учвршћивању јединства унутар престоничке патријаршије, стављајући коначну тачку и на готово столеће стар спор о тетрагамији из времена цара Лава VI.[11] Као први лаик изабран за цариградског патријарха након патријарха Фотија у 9. веку, Сисиније је одлично разумео значај јединства цркве за политичку стабилност царства, успостављајући снажну повезаност са световном влашћу. Сисиније је у потпуности подржавао цара Василија II, несумњиво у јасно потчињеном положају у односу на василевса,

---

[5] Осим њих, Хоматин спомиње још и Јована Хрисостома, на начин другачији од спомена цариградских јереја на чије се одлуке позива, Chomatenos **150** / 440, 247–255.

[6] Цариградски патријарх Јован Каматир је различита личност од истоименог претходника Димитрија Хоматина на архиепископском трону Охрида, кога спомиње у одлуци–писму *великом жупану Србије и Дукље* Стефану Немањићу, Chomatenos **10** / 56, 43.

[7] Chomatenos, **1**/ 21, 81; **6**/ 43, 38, 61; 44, 101; **8**/ 52, 159; **11**/ 58, 52; **146**/ 424–425, 60–61.

[8] Chomatenos, **1**/ 24, 172; **6**/ 43, 40; **7**/ 46, 21.

[9] Chomatenos, **1**/ 20, 46; **6**/ 42, 27; **8**/ 52, 185.

[10] Chomatenos, **13**/ 63, 72; **140**/ 416, 50.

[11] *G. Rhalles — M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων V, Athena 1855, 11–19; *V. Grumel — J. Darouzès*, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, vol. I. Les actes des patriarches. Fasc. II et III. Les regestes de 715 à 1206, deuxième edition revue et corrigée par J. Darouzès, Paris 1989 (= *Grumel — Darouzès*, Regestes), nos. 804–814/ 318–325; *A. Schminck*, Kritik am Tomos des Sisinnios, Fontes Minores 2 (1977) 215–254; *В. Станковић*, Цариградски патријарси и цареви Македонске династије, Београд 2003 (= *Станковић*, Цариградски патријарси), 142–150, 265–266.

коме је дуговао и своје постављење за патријарха и од кога је зависио.[12] Каснијим нараштајима византијских духовних вођа — па тако и Димитрију Хоматину — Сисиније је био искључиво познат као каноничар, без икаквог политичког значаја унутар цариградске цркве, или у њеним односима са царском влашћу.

Начин на који је Хоматин спомињао цариградске патријархе најбоље је видљив у оним актима у којиме се позива на одлуке више јереја, на првом месту везаним за утврђивање прецизног и дозвољеног степена сродства приликом склапања брака. На основу ових примера се може прецизније анализирати Хоматинов поступак са становишта правника и каноничара, али и његово поимање положаја цариградског патријарха. Једно од питања која се постављају у овом погледу јесте начин на који је Димитрије Хоматин поступао приликом навођења ранијих цариградских патријараха: да ли је охридски архиепископ посвећивао посебну пажњу овим архијерејима, односно да ли их је спомињао на специфичан начин, исказујући тиме и њихов јединствени идеолошки значај и издвојен положај у византијском свету пре 1204. године, чиме би истакао и другачији положај њему савремених, прогнаних „цариградских" патријараха у Никеји, који су покушавали, у почетку опрезно а затим све отвореније, да наметну свој потпуни духовни примат и Хоматиновој архиепископији.

Међу Хоматиновим списима издвајају се три акта везана за питања степена сродства и брачног права у којима се спомињу одлуке више цариградских патријараха: **1**, одговор севасту Григорију Камони о дозвољеним и недозвољеним степенима сродства приликом склапања брака (странице 19–26),[13] **6**, одговор именом непознатом епископу о степену крвног и сродничког сродства (странице 42–45)[14] и **7**, одговор кир Имерију Тихомиру о дозвољеним и недозвољеним браковима (странице 45–47).[15] Акт број **1** је хронолошки и најранији и датира се у време непосредно пре Хоматиновог постављења за охридског архиепископа. Важан и због спомињања брачне и политичке повезаности Стефана Немањића са епирским моћницима,[16] овај акт потврђује значај законодавне делатности цара Манојла Комнина у овој области, условљене променљивим потребама василевса да осигура наследство царске круне уну-

[12] Сисиније је својом делатношћу започео нову фазу у односима престоничке патријаршије и световне власти, снажно критикован због потпуне послушности василевсу, што је посебно јасно из ироничних коментара његовог савременика Лава, митрополита Синаде, The Correspondence of Leo, Metropolitan of Synada and Syncellus, ed. *M. P. Vinson*, Washington D. C. 1985, no. 11 (писмо Сисинију са посланства у Рим), nos. 53–54 (обраћање византијским архијерејима и критички опис њихове потчињености цару).

[13] Cf. Chomatenos, 64*–66*.

[14] Cf. Chomatenos, 68*.

[15] Cf. Chomatenos, 68*–69*.

[16] *Б. Ферјанчић*, Србија и византијски свет у првој половини XIII века, ЗРВИ 27–28 (1989) 103–148, нарочито 105 сл; *В. Станковић*, Стефан Немањић и његов брат Сава у списима Димитрија Хоматина, Пета национална конференција византолога, Београд 2011 (у штампи).

тар сопственог порода.[17] Димитрије Хоматин најпре спомиње хронолошки последњу одлуку патријарха Луке Хрисоверга из априла 1166. године, потврђену новелом цара Манојла Комнина,[18] којом се забрана склапања брака повећава са шестог на седми степен сродства, називајући патријарха ὁ ἁγιώτατος ἐκεῖνος πατριάρχης, без икаквог ближег одређења.[19] Ова синтагма је представљала најустаљенију формулу самог Димитрија Хоматина за карактеризацију цариградских патријараха.

Спомен патријарха Сисинија, у истом Хоматиновом акту, другачијег је облика и карактера: ὁ ἐν ἁγίοις πατριάρχης је синтагма која у Хоматиновом корпусу прати само овог цариградског јереја,[20] док додатак τῆς ὁσίας μνήμης у актима охридског архиепископа следи уобичајену формулу ὁ ἁγιώτατος ἐκεῖνος πατριάρχης искључиво приликом спомена скоријих — комнинских патријараха Николе Граматика, Михаила *Анхијалског*[21] и Теодосија Ворадиотиса, као и Георгија Ксифилина, посвећеног за цариградског архијереја за време царевања Исака Анђела.[22]

Враћајући се на Хоматинов акт број **1**, трећи патријарх који се у њему јавља, Михаило Керуларије, једини је од свих цариградских архијереја који су названи *икуменским*: у овом, као и у акту **7**, Керуларије је ὁ ἁγιώτατος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης.[23] У оба случаја Хоматин се позива на исту синодску одлуку из времена патријарха Михаила Керуларија из 6560. године од

---

17 *K. Pitsakis*, Τὸ κώλυμα γάμου λόγῳ συγγενείας ἑβδόμου βαθμοῦ ἐξ αἵματος στὸ Βυζαντινὸ δίκαιο, Athena-Komotini, 1985; *A. Laiou*, Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe–XIIIe siècles, Paris 1992, 42–46; *V. Stanković*, A Generation Gap or Political Enmity? Emperor Manuel Komnenos, Byzantine Intellectuals and the Struggle for Domination in Twelfth Century Byzantium, ZRVI 44 (2007) 209–227; *В. Станковић*, Манојло Комнин, византијски цар (1143–1180), Београд 2008, 161–174.

18 Спомињање новеле цара Манојла Комнина (Jus Graecoromanum I, ed. J. Zepi-P. Zepi, Athena 1931, no. 78/ 425) указује на стварно цareво учешће у доношењу ове одлуке и Хоматин је у том смислу и наводи, не истичући свесно политички утицај василевса, већ верно користећи своје изворе.

19 Chomatenos, **1**/ 20, 46. Сви термини које је Димитрије Хоматин употребљавао за цариградске патријархе дати су због јасноће у номинативу, иако се у самом тексту најчешће јављају у генитиву, због уобичајене синтагме *одлука патријарха Н. Н.*

20 Димитрије Хоматин употребљава ову синтагму у два од седам спомињања Сисинија (Chomatenos, **1**/ 21, 80–81; **146**/ 424–425, 60–61 — уз додатак Κωνσταντινουπόλεως), два пута користећи само за нијансу промењену фразу, употребљену такође искључиво за овог јереја (Chomatenos, **6**/ 43, 61: ὁ μακάριος ἐν πατριάρχαις; **6**/ 44, 100–101: ὁ μακάριτος πατριάρχης), док у преостала три случаја задржава већ споменуту уобичајену синтагму ὁ ἁγιώτατος [ἐκεῖνος] πατριάρχης (Chomatenos, **6**/ 43, 38; **8**/ 52, 159; **11**/ 58, 52–53).

21 Патријарх Михаило *Анхијалски* је највероватније био рођак (братанац или сестрић) митрополита Анхијала, и зато је био означаван као ὁ τοῦ Ἀγχιάλου, по уобичајеној формули 12. века, због чега је и његов „надимак" наведен у курзиву.

22 Овакво означавање несумњиво представља специфичност времена и самих извора које је Хоматин имао пред собом, а не свесни труд Димитрија Хоматина да патријархе хронолошки ближе сопственом времену на неки начин издвоји, што несумњиво заслужује посебно истраживање.

23 Chomatenos, **1**/ 24, 172–173; **7**/ 46, 21. У акту број **6** Керуларије се спомиње на истоветан начин као и непосредно пре њега наведен патријарх Сисиније, уобичајеном формулом ὁ ἁγιώτατος πατριάρχης (Chomatenos, **6**/ 43, 40).

стварања света (1050/1051. година хришћанске ере), индикта 5, на дословно истоветан начин: охридски архиепископ наводи да је реч о синодској одлуци (πράξις συνοδική) патријарха, коју је записао, односно пренео Никита ὁσιώτατος πρωτοσύγγελος καὶ χαρτοφύλαξ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας.[24]

Додавање одређења οἰκουμενικός уз патријарха Михаила Керуларија, потврђује познату околност да је овај цариградски архијереј почео да упадљиво истиче своју васељенску надлежност, посебно након сукоба са римском црквом 1054. године.[25] Начин, међутим, на који Димитрије Хоматин преноси титулу Михаила Керуларија, и дословно понављање формулације о синодској одлуци, која укључује и Никиту, протосинкела и хартофилакса Свете Софије, указује да је охридски архиепископ најчешће непосредно преносио податке из збирке или компилације синодских, односно патријаршијских одлука и уносио их непромењене у сопствене акте. Могуће измене, које је Хоматин правио, видљиве су само на појединим примерима, као што је поједностављивање Керуларијеве, али и Сисинијеве титуле у акту **6**.[26] Будући да се на њихове одлуке у овом акту позива посредно и помало успутно, Хоматин „упрошћава" титулисање ове двојице патријараха, иначе најразрађеније у односу на све остале цариградске архијереје, употребљавајући најуобичајенију формулу за патријархе — ὁ ἁγιώτατος πατριάρχης. Недвосмислени закључак који се намеће из свега реченог јесте да је Димитрије Хоматин наводио цариградске патријархе на онај начин на који се они јављају у текстовима које је користио, те да није посебно издвајао ниједног од престоничког архијереја, нити им приписивао било какве политичке атрибуте. Правнички прецизан и једноставан колико је то могуће, Хоматин је, међутим, потврдио да је синтагма ὁ ἁγιώτατος πατριάρχης најчешће коришћена и њему најприроднија титула за све цариградске патријархе, без обзира на то када су они живели.

II

Упркос свом изузетном положају, лична преписка Димитрија Хоматина, као духовног предводника западних Ромеја и политички и идеолошки једне од најзначајнијих личности укупног византијског света, са никејским патријарсима је необично оскудна. Два писма која је Хоматин упутио никејском патријарху Герману (II) (1222–1240), потичу, уз то, из кратког временског

---

24 Chomatenos, **1**/ 24, 173–174; **7**/ 46, 22–23. Ова синодска одлука из времена патријарха Михаила Керуларија је сигурно датована само у актима Димитрија Хоматина — у патријаршијским регестима датована је једну годину касније (1051–1052. годину), али, из неког разлога, подаци из Хоматинових списа нису узети у обзир, *Grumel — Darouzès*, Regestes, no. 858/360.

25 *Grumel — Darouzès*, Regestes, nos. 866, 869, 870; *Станковић*, Цариградски патријарси, 169–194. Околност да синодска одлука на коју се Димитрије Хоматин позива потиче из 1050/1051. године указује да се Керуларије, по свему судећи, титулисао као икуменски и пре сукоба са Римом, cf. *V. Laurent*, Le titre de patriarche œcuménique et la signature patriarcal. Recherches de diplomatique et de sigilographie byzantines, REB 6 (1948) 5–26, посебно, 21.

26 Chomatenos, **6**/ 43, 37–41.

периода након крунисања Теодора Дуке Анђела и имају за основну тему управо овај важан догађај, којим је подела Ромеја на два *једнака дела*, источни и западни, у великој мери добила своје коначне обрисе.[27]

Прво, знатно краће писмо, охридски архиепископ је упутио у Никеју недуго након што је крунисао и миропомазао Теодора Дуку Анђела за *василевса Ромеја* у Солуну, највероватније крајем маја или почетком јуна 1227. године.[28] По својој садржини и укупном тону којим је писано, ово писмо Димитрија Хоматина представља позив охридског архиепископа никејском патријарху Герману на мир и помирење, на јединство и на прихватање нове стварности, настале након Теодоровог крунисања за василевса.[29] Тек након тог чина, Димитрије Хоматин је одлучио да упути писмо никејском патријарху, препуштајући до тада кореспонденцију и полемику са никејским / источним јерејима пре свега угледном митрополиту Навпакта, Јовану Апокавку.[30]

У свом обраћању никејском патријарху Герману, Димитрије Хоматин је званично признао првенство јереја коме се обраћао, на начин који не оставља сумње да је понуда за мир, који је охридски архиепископ предлагао, садржала признавање духовне суприматије Никејаца,[31] уз, заузврат, њихово прихватање постојања две државе, држава *исӣочних* и *зайадних* и два цара, који треба да успоставе *јединсӣво*. Оба наведена елемента су јасна из података самог писма, а ако се остави по страни његов „наслов“, који би могао сугерисати непризнавање никејских патријараха за цариградске,[32] Хоматин се

---

27 *И. Снегаров* История на охридската архиепископия, том 1, София 1924, 100–141; *M. Angold*, A Byzantine Government in Exile. Government and Society Under the Laskarides of Nicaea (1204–1261), Oxford 1975, 37–59; *Karpozilos*, Controversy, 15–45; *Stavridou-Zafraka*, Νίκαια και Ἤπειρος, 53–145.

28 Chomatenos, **112**/ 368–370. Cf. Chomatenos, 223*–224*; *E. Bees-Seferli*, Ο χρόνος στέψεως του Θεοδώρου Δούκα ως προσδιορίζεται εξ ανεκδότων γραμμάτων Ιωάννου του Αποκαύκου, BNJ 21 (1971/1976) 161–243 (између ускрса и августа 1227); *Stavridou-Zafraka*, Νίκαια και Ἤπειρος, 69–71, која је и предложила наведене хронолошке границе, сужавајући период у коме се Теодор Дука Анђео крунисао.

29 Cf. *Stavridou-Zafraka*, Νίκαια και Ἤπειρος, 199–212.

30 Види, Epirotica, **14**/ 264; **15**/ 265–267; **16**/ 268–269; **17**/ 270–278. Чини се да је Хоматиново уздржавање од непосредне преписке, или полемике са никејским патријарсима пре последица његовог промишљања тренутних политичких околности, него производ стицаја случајних околности, какво је било познанство Јована Апокавка са првим „цариградским“ патријархом посвећеним у Никеји, Манојлом Сарантином. Црквена борба две државе Византинаца прошла је кроз различите фазе, и посебно треба водити рачуна о правилном историјском контексту и о разликама у стварним политичким приликама током различитих периода (пре доласка на власт Теодора Анђела и постављења Димитрија Хоматина; пре и након Теодоровог освајања Солуна; пре и након Теодоровог крунисања; након Теодоровог пораза код Клокотнице, јула 1230).

31 Chomatenos, **112**/ 368–369, 3–13; 369, 25–32. *Karpozilos*, Controversy, 77–78, чија је анализа духовног ривалитета између Епира и Никеје и даље најбољи приказ духовних односа две државе Византинаца након Четвртог крсташког рата, погрешно је сматрао да је Хоматин упутио наведено писмо патријарху Герману, *као једнак једнаком*, што је одбацила већ *Stavridou-Zafraka*, Νίκαια και Ἤπειρος, 157, n. 35. Она се, међутим, не задржава дуже на карактеризацији и анализи овог Хоматиновог писма.

32 О насловима Хоматинових аката, који потичу из познијег времена састављања ове компилације, види Chomatenos, 346*–348*; *G. Prinzing*, Abbot or Bishop? The Conflict about the

обраћа Герману на следећи начин: Τῷ παναγιωτάτῳ δεσπότῃ καὶ πνευματικῷ κυρίῳ μου καὶ πατρί, τῷ θεοτιμήτῳ Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ.[33] Када се обраћа непосредно никејском патријарху Герману, Хоматин користи уобичајене, па тиме довољно неутралне формуле, попут ἡ σῆς ἁγιότητα, или θεία καὶ ἱερὰ κεφαλή,[34] остајући тиме помало уздржан у свом односу према источном супарнику.[35] Оно што је, међутим потпуно јасно из Хоматиновог писма, јесте фактичка подела на *исток* и *запад*, који су Теодоровим крунисањем постали равноправни: осим за „Епирце" уобичајеног спомена Теодора Дуке Анђела у преписци са „Никејцима" као *нашег автократора*,[36] у вештој политичкој аргументацији којом излаже укратко развој догађаја након уништења царства, охридски архиепископ поставља на исти ниво и источну и западну државу, истичући потребу и снажну жељу за повезивањем *везама јединства оних који владају у обе* (државе), уз наду да ће *Бог мира и јединства* и помирити *оне који владају*.[37]

У овом Хоматиновом писму нема ни трага полемике о титули *икуменски*, коју су, по угледу на неке цариградске патријархе носили никејски патријарси, о чему је жустро дискутовао Јован Апокавк са својим познаником из престонице, никејским патријархом Манојлом Сарантином, у годинама око 1219–1221. У време Апокавкове полемике, основни проблем у односима цркава у Никејској држави и у Епиру односио се на право Епираца да сами постављају епископе и митрополите на упражњене катедре, а тиме посредно и на јасно признавање духовне супрематије никејског, односно цариградског и васељенског патријарха.[38] Након крунисања Теодора Дуке Анђела, карактер спора између клирика Епира и Никеје је промењен, и основни проблем је

Spiritual Obedience of the Vlach Peasants in the Region of Bothrotos ca. 1220: Case No. 80 of the Legal Works of Demetrios Chomatenos Reconsidered, Church and Society in Late Byzantium, ed. *D. Angelov*, Western Michigan University, Kalamazoo 2009, 25–42, овде 29–30.

33 Chomatenos **112**/ 368, 3–5. По самој интитулацији никејског патријарха јасно је Хоматиново признавање духовне супрематије никејског архијереја — односно, понуда Хоматина да призна формално ову супрематију, уколико друга страна прихвати његове ставове — пошто само на овом месту користи два значајна термина по овом питању: παναγιώτατος и οἰκουμενικός.

34 Chomatenos **112**/ 369, 9 и 370, 60 за прву синтагму, односно 369, 25, за другу.

35 Јован Апокавк, у својим обраћањима Германовом претходнику Манојлу, врло често користи синтагму ἡ ἁγιωσύνη σου (Epirotica, **15**/ 265, 4; 266, 15; 266, 38; **17**/ 270, 1; 272, 8; 276, 7), док се фраза ἡ ἁγιότητά σου, коју користи и Хоматин, као што је напоменуто, у Апокавковој преписци са патријархом Манојлом среће ређе (Epirotica, **17**/ 274, 28; 275, 34–35. Takође, τιμία μου καὶ ἱερὰ κεφαλή, Epirotica **17**/ 270, 14).

36 Epirotica **17**/ 272, 30–31; 276, 3–4; 276, 13. *R.-J. Loenertz*, Lettre de Georges Bardanes, métropolite de Corcyre au patriarche oecumenique Germain II 1226–1227 c. [1228 c.], Byzantina et Franco-Graeca, Rome 1970, 467–501 (прештампано из ΕΕΒΣ 33 (1964) 87–118), 490, 177; 491, 184; 498, 393; 499, 421.

37 Chomatenos **112**/ 370, 48–62. Безлична множина коју Хоматин употребљава посебно истиче равноправност оба владара (оба пута у акузативу множине као τοὺς κρατοῦντας), па тиме и оба дела византијског света.

38 Epirotica, **17/** 271, 5–11; 273, 23–29. Занимљива је и Апокавкова одбрана Димитрија Хоматина у у овом писму упућеном патријарху Манојлу Сарантину, који је, чини се, реаговао несразмерно оштро и непријатељски на ставове митрополита Навпакта, који су, без обзира на

постао сам чин крунисања епирског владара, подједнако из првенствено црквеног угла (питање права охридског архиепископа да некога крунише за василевса Ромеја) и са политичког гледишта да је поступак Теодора Анђела заправо одметништво од легитимног василевса, коме је и сам положио заклетву верности у Никеји, пре него што је преузео власт у Епиру. Следствено томе, и аргументација Епираца је сада била првенствено усмерена на та два елемента, уз истицање, на првом месту, права Теодора Анђела на царску круну, његову Божанску изабраност, захваљујући и сјајном царском пореклу непосредно од цара Алексија Комнина, али и његовим бројним врлинама и ратничким подвизима, којима је Ромеје ослободио латинске тираније.[39]

Управо овим аспектима међусобног сукоба било је у највећем делу посвећено друго писмо Димитрија Хоматина патријарху Герману, уследило након одговора никејског архијереја на претходно писмо охридског архиепископа.[40] Упадљиво другачијег, оштријег и непомирљивијег тона него прво обраћање Хоматина Герману, ово писмо садржи све елементе аргументације Епираца, како поводом изабраности Теодора Дуке Анђела за цара[41] и права охридског архиепископа да крунише и миропомаже василевса Ромеја,[42] тако и по питањима хиротоније Саве за архиепископа Србије[43] и покушаја Хоматина да положају охридског архиепископа избори специфичан положај као настављача традиција епископа Јустинијане Приме.[44] Димитрије Хоматин се обраћа никејском патријарху Герману једним делом истим терминима као у претходном писму (θεία καὶ ἱερὰ κεφαλή, **114**/370, 3; ἡ σῆς ἁγιότητα, **114**/ 370, 4; 371, 21; 374, 117), али и понешто другачијим синтагмама (ἡ σῆς τελειότητα, **114**/ 371, 10–11; 375, 156; θεσπέσιος δεσπότης, **114/** 372, 61; θειότατος καὶ μέγιστος ἀρχιερεύς, **114/** 373, 84; πατέρας καὶ δεσπότης, **114**/ 377, 229; θειότατος μεγαποιμένας, **114/** 378, 257),

---

сву њихову политичку димензију, били изречени мирним и тоном пуним поштовања, Epirotica, **17/** 272, 13–273, 3.

[39] Cf. *Stavridou-Zafraka*, Νίκαια και Ήπειρος, 117 sq.

[40] *V. Laurent*, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. Vol. I, Les actes des patriarches. Fasc. IV, Les regestes de 1208 à 1309, Paris 1971, no. 1244. Датум Германовог писма мора бити преправљен — уместо у период 1226–1229. године, патријархов одговор се мора датовати или у сам крај 1227. године, или у наредну годину, као што је то учинио и приређивач новог издања писма *G. Prinzing*, Die *Antigraphe* des Patriarchen Germanos II. an Erzbischof Demetrios Chomatenos von Ohrid und die Korrespondenz zum nikäisch-epirotischen Konflikt 1212–1233, Rivista di studi bizantini e slavi 3 (1984) 21–64; Chomatenos 23*–24*, 225*.

[41] Chomatenos **114**/ 371, 22–372, 66; 375, 146–155.

[42] Chomatenos **114**/ 375, 156–376, 191.

[43] Chomatenos **114**/ 377, 232–378, 248.

[44] Chomatenos **114**/ 376, 192–377, 215. Треба истаћи да је повезивање Јустинијане Приме и охридске архиепископије дошло до пуног изражаја након победе Василија II над Самуилом и његовим наследницима и стварањем охридске архиепископије, позивањем на одлуку Јустинијана и Романа Лакапина, Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, ed. I. Thurn, Berlin — New York 1973, 365, 8–11; *G. Prinzing*, Entstehung und Rezeption der Justiniana-Prima-Theorie im Mittelalter, Byzantinobulgarica 5 (1978) 269–287; *Илиев*, Димитър, 25–27.

истичући снажно неоправданост никејских архијереја да се називају цариградским патријарсима.[45]

Нема сумње да је последња наведена Хоматинова тврдња од посебног значаја у околностима успона епирске државе и Теодора Дуке Анђела. Оспоравање никејским јерејима права да се називају цариградским патријарсима, а тиме и да траже духовну послушност од охридског архиепископа и његових суфрагана, Хоматин је оснаживао истицањем специфичног, аутономног положаја охридског архиепископа, пратећи развој политичке ситуације у Епиру и у ширем византијском свету. Његова политичка прагматичност видљива је у сваком појединачном аспекту његовог односа са никејским патријарсима:

— у опрезу да не уђе у сукоб са никејским патријарсима пре крунисања Теодора Анђела, препуштајући полемику пре свега искусном Јовану Апокавку;

— у покушају да искористи крунисање епирског владара као неповратни политички *fait accompli* како би се успоставили нови, равноправни односи између две државе;

— али и у његовом ћутању и одустајању од сукоба са источним јерејима након пораза и пада Теодора Анђела 1230. године.

Све до краја живота, највероватније 1236. године, Димитрије Хоматин се више није непосредно обраћао никејским патријарсима — занимљиво слово упућено никејском патријарху Герману написано је као да га изговара у сопствену одбрану епископ Сервије, али се и у њему бране Хоматинови поступци и положај, са истицањем неспремности да се никејским јерејима призна титула цариградских, што је охридски архиепископ, очигледно, још увек био у могућности да одбија.[46] Заједно са овим словом, Хоматиново претходно писмо Герману остало је, на тај начин, једино сведочанство о његовом снажном политичко-црквеном програму, настало у времену када се охридском архиепископу несумњиво чинило да је његово остварење врло извесно. Један аспект Хоматиновог програма — непризнавање у потпуности никејским патријарсима права да се називају цариградским — видљив је и у различитим начинима именовања цариградских патријараха пре пропасти царства 1204. године и никејских јереја након тога.

[45] Chomatenos **114**/ 372, 67–373, 83. У наслову овог Хоматиновог писма Герману, за никејског патријарха се употребљава синтагма, ὁ ἁγιώτατος πατριάρχης, али се, уз већ истакнуту проблематичност наслова, тиме ни на који начин не даје првенство никејском јереју — управо супротно, јер се и сам Димитрије Хоматин назива ὁ ἁγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας.

[46] Chomatenos **150** / 433–441. И у овом писму, као и у претходном обраћању Герману, никејски патријарх се једино у наслову назива ὁ ἁγιώτατος πατριάρχης. Види Chomatenos, 264*–267*.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ — LIST OF REFERENCES

Извори — Primary Sources

Demetrii Chomateni Ponemata Diafora, ed. *G. Prinzing*, Berlin — New York 2002.

Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, ed. I. Thurn, Berlin — New York 1973.

Jus Graecoromanum I, ed. J. Zepi-P. Zepi, Athena 1931.

Prinzing G., Die *Antigraphe* des Patriarchen Germanos II. an Erzbischof Demetrios Chomatenos von Ohrid und die Korrespondenz zum nikäisch-epirotischen Konflikt 1212–1233, Rivista di studi bizantini e slavi 3 (1984) 21–64.

Rhalles G. — Potles M., Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων V, Athena 1855.

The Correspondence of Leo, Metropolitan of Synada and Syncellus, ed. *M. P. Vinson*, Washington D.C. 1985.

Васиљевски В., Epirotica saeculi XIII, ВВ 3 (1896) 223–299.

Литература — Secondary Works

Angold M., A Byzantine Government in Exile. Government and Society Under the Laskarides of Nicaea (1204–1261), Oxford 1975.

Bees-Seferli E., Ο χρόνος στέψεως του Θεοδώρου Δούκα ως προσδιόριζεται εξ ανεκδότων γραμμάτων Ιωάννου του Αποκαύκου, BNJ 21 (1971/1976) 161–243.

Grumel V. — Darouzès, *J.,* Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, vol. I. Les actes des patriarches. Fasc. II et III. Les regestes de 715 à 1206, deuxième edition revue et corrigée par J. Darouzès, Paris 1989.

Karpozilos A., The Ecclesiastical Controversy Between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217–1233), Thessalonica 1983.

Laiou A., Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe–XIIIe siècles, Paris 1992, 42–46.

Laurent V., Le titre de patriarche œcuménique et la signature patriarcal. Recherches de diplomatique et de sigilographie byzantines, REB 6 (1948) 5–26.

Laurent V., Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. Vol. I, Les actes des patriarches. Fasc. IV, Les regestes de 1208 à 1309, Paris 1971.

Loenertz R.-J., Lettre de Georges Bardanes, métropolite de Corcyre au patriarche oecumenique Germain II 1226–1227 c. [1228 c.], Byzantina et Franco-Graeca, Rome 1970, 467–501 (прештампано из ΕΕΒΣ 33 (1964) 87–118).

Pitsakis K., Τὸ κώλυμα γάμου λόγῳ συγγενείας ἑβδόμου βαθμοῦ ἐξ αἵματος στὸ Βυζαντινὸ δίκαιο, Athena-Komotini, 1985.

Prinzing G., A Quasi Patriarch in the State of Epiros: The Autocephalous Archbishop of „Boulgaria" (Ohrid) Demetrios Chomatenos, ЗРВИ 41 (2004) 165–182.

Prinzing G., Abbot or Bishop? The Conflict about the Spiritual Obedience of the Vlach Peasants in the Region of Bothrotos ca. 1220: Case No. 80 of the Legal Works of Demetrios Chomatenos Reconsidered, Church and Society in Late Byzantium, ed. *D. Angelov*, Western Michigan University, Kalamazoo 2009, 25–42.

Prinzing G., Entstehung und Rezeption der Justiniana-Prima-Theorie im Mittelalter, Byzantinobulgarica 5 (1978) 269–287.

Prinzing G., Nochmals zu den adressierten Briefen des Demetrios Chomatenos, Realia Byzantina, eds. *S. Kotzabassi — G. Mavromatis* (Byzantinisches Archiv 220), Berlin 2009, 223–246.

Prinzing G., Zu den persönlich adressierten Schreiben im Aktencorpus des Ohrider Erzbischofs Chomatenos, Byzantina Europaea: Księga jubileuszowa ofiarowana Profesori Waldemari Ceranowi, ed. *M. Kokoszko — M. J. Leszka*, Lodz 2007, 469–492.

Schminck A., Kritik am Tomos des Sisinnios, Fontes Minores 2 (1977) 215–254.

Stanković V., A Generation Gap or Political Enmity? Emperor Manuel Komnenos, Byzantine Intellectuals and the Struggle for Domination in Twelfth Century Byzantium, ZRVI 44 (2007) 209–227.

Stavridou-Zafraka A., The Political Ideology in the State of Epirus, Urbs capta. the Fourth Crusade and Its Consequences, ed. *A. Laiou*, Paris 2005, 311–323.

Stavridou-Zafraka A., The Relations between Secular and Religious Authorities in the State of Epiros after 1204, Church and Society in Late Byzantium, ed. *D. Angelov*, Western Michigan University, Kalamazoo 2009, 11–24.

Stavridou-Zafraka A., Νίκαια και Ήπειρος τον 13ο αιώνα. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθειά του να ανακτήσουν την αυτοκρατορία, Thessalonica 1990.

Илиев И., Димитър, по Божия милост архиепископ на Първа Юстиниана и на цяла България, Исторически преглед 60, 1–2 (2004) 3–39.

Снегаров И., История на охридската архиепископия, том 1, Софија 1924.

Сшанковић В., Стефан Немањић и његов брат Сава у списима Димитрија Хоматина, Пета национална конференција византолога, Београд 2011 (у штампи).

Сшанковић В., Цариградски патријарси и цареви Македонске династије, Београд 2003.

Сшанковић В., Манојло Комнин, византијски цар (1143–1180), Београд 2008.

Ферјанчић Б., Србија и византијски свет у првој половини XIII века, ЗРВИ 27–28 (1989) 103–148.

Vlada Stanković

PATRIARCHS OF CONSTANTINOPLE IN THE ACTS OF THE ARCHBISHOP OF OHRID DEMETRIOS CHOMATENOS

Demetrios Chomatenos, the archbishop of Ohrid (1216/17–1236), mentions several patriarchs of Constantinople in his numerous acts: Sisinnios (996–998), Alexios Stoudites (1025–1043), Michael Keroularios (1043–1058/9), Nicholas Grammatikos (1084–1111), Luke Chrisoberges (1157–1169/70), Michael *tou Anhialou* (1170–1178), George Ksifilinos (1191–1198), and John Kamateros (1198–1206). All of them are mentioned in a similar fashion, as the prelates during whose patriarchates the important canon-law decisions were made, which served as bases for many decisions of Chomatenos himself, and his archbishopric's court. All these decisions, without exception, are dedicated to the problems of the allowed or forbidden grades of kinship for marriage. It is no surprise, therefore, that the patriarch Sisinnios is mentioned most (seven times altogether, in five separate acts), and that the archbishop of Ohrid connected the ruling on this topic

of the patriarch Luke Chrisoberges from 1166 directly with the emperor Manuel Komnenos, the real instigator of the change of the pertinent laws, guided by the desire to ensure the inheritance of the throne for his offspring.

The analysis of the ways on which Demetrios Chomatenos named the patriarchs of Constantinople, and the epitheta that accompanied their mention, led to the conclusion that although the archbishop of Ohrid had transmitted quite faithfully their titles from the documents or collections he had at his disposal, he did ascribe particular weight to the formula ὁ ἁγιώτατος πατριάρχης, used most frequently to describe the head of the Byzantine church. Only once, on the other hand, had he used the aforementioned formula when directly addressing the Nicene patriarch Germanos, at the beginning of the act no. 112, a peculiar and interesting deal-offer to the spiritual ruler of the eastern Byzantine state, written not long after Chomatenos' coronation of Theodore Doukas Angelos, at the end of May/beginning of June 1227. It is evident that Chomatenos in this act consciously offered to recognize the spiritual supremacy of the Nicene patriarch in exchange for his, and the Nicene emperor's acceptance of the factual equality of the two states. In his much harsher letter to the same recipient (no. 114), after the latter declined to accept his arguments, Chomatenos was careful not to name his opponent in such a manner as to imply patriarch Germanos' spiritual dominance over the western part of the Byzantine world.

Archbishop Demetrios Chomatenos, at the same time, did not place strong emphasis on the term οἰκουμενικός, that was associated in his acts only with the patriarch Michael Keroularios, known otherwise to have begun to underline his ecumenical spiritual domination during his patriarchate, even before the schism of 1054. Unlike his older contemporary, and a patron, the metropolitan of Naupaktos, John Apokavkos, who had argued strongly in the correspondence with his friend from Constantinople before the Forth Crusade — the Nicene patriarch Manuel Sarantenos — against the ecumenicity of the eastern prelates, Chomatenos left aside the arguments of the Epirotic side, expressing a peculiar conception of the new world order that comprised two spiritual centers after the fall of the Empire, with his see as equal, at least in some aspects, to those of Constantinople, i.e. Nicaea, and Rome.

Зборник радова Византолошког института XLVIII, 2011
Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines XLVIII, 2011

UDC: 94(495.02))"12/13":271.22(495.02)–662:3
DOI:10.2298/ZRVI1148133T

IONUȚ-ALEXANDRU TUDORIE
(Institut für Byzanzforschung, Vienne)

LE SCHISME ARSÉNITE (1265–1310): ENTRE *AKRIBEIA* ET *OIKONOMIA**

Τότε δὲ καὶ ταῖς ἀληθείαις τὸ σχίσμα τῆς ἐκκλησίας ηὐξάνετο, ὡς καὶ κατ' οἰκίας τοὺς ἐντὸς διῃρῆσθαι καὶ ἄλλως μὲν πατέρα διάγειν, ἄλλως δ' υἱόν, καὶ μητέρα καὶ θυγατέρα, καὶ νύμφην καὶ πενθεράν. (G. Pachymérès, Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι, IV.28)

En analysant ces sources byzantines, l'auteur nous présente un tableau complet de la faction arsénite et du schisme interne survenu dans la société byzantine suite de ces actions. Au-delà de la position intransigeante à l'égard de l'empereur Michel VIII Paléologue, soutenue toujours dans le plan spirituel, les arsénites ont eu aussi des intérêts politico-religieux concrets, qui les transforment dans un véritable groupe politique.

Mots clé: schisme, sacerdotium, imperium, idéologie, hiérocratie.

By analyzing the Byzantine sources, the author presents a thorough picture of the Arsenite faction and the internal schism occurred in the Byzantine society as a result of their actions. Beside their uncompromising position towards emperor Michael VIII Palaiologos, always supported with spiritual arguments, the Arsenites also had concrete political-religious interests, making them an authentic political party.

Keywords: schism, *sacerdotium*, *imperium*, ideology, hierocracy.

* Cette recherche a été financée par le Programme Opérationnel Sectoriel pour le Développement des Ressources Humaines 2007–2013 et co-financée par le Fond Sociale Européen dans le cadre du projet de recherche POSDRU/89/1.5/S/61104 *Les sciences social et humaines et dans le contexte de l'évolution globalisée — déroulement et développement du programme d'études et de recherche et postdoctorale*. Je tiens à exprimer ma reconnaissance aux suivantes personnes: Mme Ekaterini Mitsiou (Vienne), Mme Marie-Hélène Blanchet (Paris), Père Ioan Ică jr. (Sibiu), M. Adrian Muraru (Iași) et M. Sebastian Nazâru (Bucarest). Leurs indications et commentaires ont augmenté la valeur de ce texte. Je remercie aussi à M. Eduard-Florin Tudor (Strasbourg) pour la patience d'avoir révisé le texte en français.

Préliminaires. Dans l'histoire de l'Empire ayant la capitale sur le bord du Bosphore il y eut plusieurs moments de tension entre l'Eglise et l'Etat, voire entre les représentants du haut clergé ou des moines, en général, et les représentants de la famille impériale. Des figures célèbres de l'histoire de l'Eglise, comme Saint Maxime le Confesseur et Saint Théodore le Studite, ont eu le courage d'affronter ouvertement et d'accepter l'exile imposé par un pouvoir impérial se trouvant dans l'erreur dogmatique. Il y eut cependant des situations où l'attitude de quelques représentants de l'Eglise n'avait pas été imposée par une évidente hérésie, mais par un état moral corrompu que des clercs (*les opportunistes* — l'expression appartient à l'historien russe A. Lebedev à l'égard de ceux qui appliquent le principe de l'*oikonomia*) ont essayé d'accommoder, par l'observation des règles pénitentielles plus ou moins sévères; d'autres clercs (*les zélotes* — le terme appartient à l'orientaliste A. A.Vasiliev pour ceux qui appliquent de manière drastique l'*akribeia*) ont incriminé non seulement le péché commis, mais aussi son auteur, en sollicitant le renoncement total aux droits conférés par la position impériale. Les rencontres dans l'histoire de quelques patriarches et moines, appartenant à une telle typologie extrêmiste, avec des empereurs que les conditions externes ont contraint à agir contre les canons de l'Eglise, sont les moments qui ont déterminé l'apparition de ces tensions dans la relation entre les deux piliers de la société byzantine: l'Etat et l'Eglise.[1]

La crise arsénite a éclaté au XIII-ème siècle, sans être l'un des thèmes majeurs de l'histoire byzantine, est un sujet qui combine une série d'éléments qu'on retrouve dans deux autres situations antérieures. Ainsi, une comparaison entre les motivations des disciples du patriarche Arsène Autôreianos et celles qui ont déclenché la dispute entre les ignatiens et les photiens au IX-ème siècle ou la crise nikolaïte du début du X-ème siècle révelent plusieurs similitudes. En premier, au IX-ème et au XIII-ème siècles la faction réactionnaire procède à la non-reconnaissance de la validité des ordinations administrées par le patriarche antérieur, selon le cas; c'est ce qui a mené inévitablement à une lutte fratricide au sein de l'Eglise. En deuxième, quelques réactions des empereurs byzantins sont celles qui motivent de l'extérieur la crise du X-ème siècle ainsi que celle du XIII-ème siècle: les deux empereurs (pour l'une, Léon VI, pour l'autre, Michel VIII) sont directement intéressés à la continuation de leur propre dynastie sur le trône impérial, une raison pour laquelle ils ne sont disposés à aucune concession, ni même lorsqu'ils sont confrontés aux canons de l'Eglise.

Dans une courte présentation, la crise arsénite peut être saisie dans ses points centraux en quelques phrases. Malgré cela, la zone d'intérêt de tout cher-

---

[1] Les études les plus intéressantes qui abordent le thème de la possibilité de l'application de l'*oikonomia* sont les suivantes: *J. Reumann*, Οἰκονομία as Ethical Accomodation in the Fathers and its Pagan Background, Studia Patristica 3 (1961) 370–379; *C. Cupane*, Appunti per uno studio dell'oikonomia ecclesiastica a Bisanzio, JÖB 38 (1988) 53–73; *G. Dagron*, La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie, ed. *D. Simon*, Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter, Frankfurt am Main 1990, 1–18.

cheur sérieux est liée aux ressorts internes, qui se placent au-delà de cet enchaînement d'évènements. Ainsi, si au début le patriarche Arsène Autôreianos (1254–1260; 1261–1264) a soutenu Michel Paléologue pour la fonction de *co-imperator*, en observant les essais successifs de celui-ci de prendre pour lui-même exclusivement le titre suprême, en signe de désapprobation, au printemps de l'an 1260, il s'est retiré de ses fonctions (sans présenter toutefois sa démission) au monastère de Paschasios. Au printemps de l'année suivante (1261), il a été appelé de son exile auto-imposé, il a sacré pour la seconde fois Michel VIII Paléologue dans la cathédrale Sainte Sophie de Constantinople (septembre–octobre 1261), mais il n'a pas accepté la reconnaissance des évêques ordonnés par le patriarche antérieur, Nicéphore II (1260–1261). Après l'acte brutal de l'aveuglement de l'empereur légitime, le mineur Jean IV Laskaris, au début de l'année 1262 le patriarche Arsène a excommunié l'empereur Michel VIII. Ultérieurement, après plusieurs essais échoués de résoudre la situation, au milieu de l'année 1264 le patriarche Arsène a été déposé par une décision synodale, étant exilé au monastère de Saint Nicolas de l'île de Proconnèse. Le 2 février 1267 le patriarche Joseph Ier (1266–1275), le père spirituel de l'empereur, a accordé à celui-ci le pardon publique, marqué par une cérémonie solennelle, pour la faute d'avoir forcé l'éloignement du trône de l'empereur légitime, Jean IV Laskaris. Ce moment marque la division de la société byzantine en deux groupes: les arsénites (les défenseurs d'une position intransigeante du patriarche exilé, adversaires de la politique unioniste) et les joséphites (les défenseurs de la solution modérée appliquée par le patriarche Joseph Ier). L'ancien patriarche Arsène Autôreianos est mort en 1273 en exile, mais la crise religieuse a dépassé peu de temps après le discours théologique ayant des conséquences pratiques: les arsénites ont refusé catégoriquement la concélébration avec ceux qui ont reçu l'ordination après 1264. Le synode commun d'Atramyttion (février–avril 1284), quand a été invoqué le jugement divin (les confessions de foi des deux partis religieux ont été soumises à l'épreuve du feu, mais toutes les deux ont été brûlées), n'a abouti qu'au ralliement à l'Eglise officielle d'une faction modérée des arsénites, menée par Jean Tarchaneiotès. L'année suivante (1285), l'empereur Andronic II Paléologue a accepté le retour à Constantinople de la dépouille mortelle du patriarche exilé (initialement déposée dans la cathédrale Saint Sophie, puis au monastère de Saint André *en Krisei*, et enfin revenue à Sainte Sophie). Après un nouveau essai échoué (en 1304) de réintégrer à l'Eglise officielle la branche intransigeante des arsénites, le 14 septembre 1310, suite aux démarches du patriarche Niphon Ier (1310–1314), ont été émis le tomos synodal et le chrysobulle impérial concernant le retour des dissidents et les conditions de leur union.

Le stade des recherches. Sans inventorier de manière exhaustive les informations offertes par la littérature secondaire sous-jacente, la présentation du stade des recherches ne peut pas négliger les étapes nécessaires devenues classiques, de toute analyse de ce genre: le passage en revue des sources et la

focalisation sur les titres les plus intéressants proposés par la littérature secondaire.

Ainsi, les principales sources directes d'information sur la vie du patriarche Arsène Autôreianos, personnalité occupant une place significative dans cette crise religieuse par son attitude intransigeante, sont les suivantes: 1) *Διαθήκη τοῦ ἁγιωτάτου Ἀρσενίου, ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου*,[2] source authentique, rédigée avant 1273, dans laquelle l'auteur (le patriarche Arsène) explique l'attitude eue à l'égard de l'empereur Michel VIII; 2) *Λόγος εἰς τ(ὸ)ν ἅγιον Ἀρσένιον π(ατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως)*,[3] source authentique, l'auteur étant un arsénite de Constantinople,[4] et le texte rédigé après 1284 qui offre les informations capables d'équilibrer l'image créée par le chroniqueur Georges Akropolitès. L'analyse interne de ce dernier texte révèle le fait que la source la plus probable est la *Chronique* du métropolite Théodore Skoutariôtès.

A part ces sources directes sur la vie et l'activité de celui qui a déclenché la crise arsénite, des informations notables concernant cette crise peuvent être tirées des ouvrages des chroniqueurs byzantins qui y ont présenté la période des dernières années de l'Empire dans son exile nicéen et, respectivement, la période des deux premiers empereurs des Paléologue. En appliquant ce critère, on découvre les travaux de cinq chroniqueurs, cités ci-dessous dans l'ordre de leur apparition: 1) *Χρονικὴ Συγγραφή*,[5] rédigée par Georges Akropolitès (PLP 518), la source principale de la période de l'exile — même si l'ouvrage est précis et détaillé en plusieurs situations, la relation de parenté par laquelle l'auteur est lié à l'empereur Michel VIII place les informations de ce chroniqueur, concernant le début du conflit entre l'empereur et le patriache, dans une perspective subjective, favorable mani-

---

[2] Ce testament a été publié pour la première fois dans: Ecclesiae Graecae Monumenta, ed. *J.B. Cotelerius*, II, Luteciae Parisiorum 1681, 168–177, d'où il a été repris et républié dans: Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. *J.-P. Migne*, tomus 140, Parisiis 1887, 947–958.

[3] Edité critique pour la première fois dans: *P. Nikolopoulos*, Ἀνέκδοτος λόγος εἰς Ἀρσένιον Αὐτωρειανόν πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, ΕΕΒΣ 45 (1981–1982) 449–461. Cette *Vita* a été conservé dans un manuscrit de la bibliothèque du monastère Saint Jean le Théologue de l'île de Patmos, dans une collection qui appartenait à Philothée, métropolite de Selymbrie.

[4] En se basant sur des études de codicologie, Paul Magdalino est arrivé à la conclusion que l'auteur de cette *Vita* était le métropolite de Selymbrie, Philothée, qui aurait rédigé le document à la moitié du XIV-ème siècle. En ce sens, voir: *P. Magdalino*, Byzantine Churches in Selymbria, DOP 32 (1978) 314–315.

[5] La première édition critique de cette chronique est parue au début du XX-ème siècle: Georgii Acropolitae. Opera, ed. *A. Heisenberg*, vol. I, Lipsiae 1903, 1–189. Cette edition a été rééditée ultérieurement avec quelques corrigés: Georgii Acropolitae. Opera, edd. *A. Heisenberg — P. Wirth*, vol. I, Stutgardiae 1978, 1–189. A présent, il y a une traduction en allemand (sans le texte original), deux traductions en grec moderne (toutes les deux accompagnées du texte original), une traduction en russe et une autre en anglais (toutes les deux sans le texte original): Georgios Akropolites (1217–1282). Die Chronik, ed. *W. Blum*, Stuttgart 1989; Γεώργιος Ἀκροπολίτης, Χρονικὴ Συγγραφή, ed. *A. Panagiotos*, Athènes 2003; Γεώργιος Ἀκροπολίτης, Χρονικὴ Συγγραφή, ed. *Sp. Spyropoulos*, Thessalonique 2004; Georgii Akropolit, Istoriia, edd. *P.I. Zhavoronkova — G.G. Litavrin*, Sankt-Peterburg 2005; George Akropolites. The History, ed. *R. Macrides*, Oxford 2007. La meilleure traduction annotée dans une langue moderne c'est en anglais, éditée par Ruth Macrides.

festement à l'empereur; 2) *Σύνοψις Χρονική*,[6] rédigée probablement par le métropolite de Cyzique, Théodore Skoutariôtès (PLP 26204, 1277–1283),[7] un arsénite fervent — cette chronique universelle, pour la période de l'exile nicéen, a comme principale source d'information l'ouvrage de Georges Akropolitès, qu'elle ampute par endroits, en lui ajoutant en échange des fragments rédigés dans une perspective personnelle; 3) *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι*,[8] rédigée par Georges Pachymérès (PLP 22186), un écrit connu, principalement, selon l'édition en latin: *De Michaele et Andronico Palaeologis* — l'ouvrage constitue la principale source de la période des deux premiers empereurs de la dynastie des Paléologues, l'auteur, témoin oculaire de ces évènements ayant la réputation d'un observateur objectif de la crise que l'Eglise byzantine avait traversé ces années-là; 4) *Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*,[9] rédigée par Nicéphore Grégoras (PLP 4443), écrit connu surtout selon le titre de l'édition en latin: *Byzantina Historia* — les informations sur les évènements de la seconde moitié du XIII-ème siècle sont reprises, en grande partie, de l'ouvrage de Georges Pachymérès; 5) *Χρονικόν*,[10] rédigée par le métropolite de Monembasie, Macaire Melissenos (Melissourgos) — Pseudo-Sphrantzès, entre 1573–1575, l'ouvrage connu

[6] Cette chronique a été publiée intégralement dans: Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη ἢ Συλλογὴ Ἀνεκδότων Μνημείων τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας, ed. *K.N. Sathas*, τόμος Ζʹ, Venise 1894, 1–556. Ultérieurement, dans les éditions critiques de la chronique d'Akropolitès ont été inclus des passages différents de cette chronique universelle (Theodori Scutariotae. Additamenta ad Georgii Acropolitae Historiam): Georgii Acropolitae. Opera, ed. *A. Heisenberg*, vol. I, Lipsiae 1903, 275–302; Georgii Acropolitae. Opera, edd. *A. Heisenberg — P. Wirth*, vol. I, Stutgardiae 1978, 275–302.

[7] Pour des détails prosopographiques voir: *J. Preiser-Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz. Ein Verzeichnis der Metropoliten und Bischöfe des Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453, Saarbrücken 2008, 214.

[8] La première edition critique de cette chronique est parue à peine à la fin du XX-ème siècle: Georges Pachymérès: Relations Historiques (Livres I–VI), edd. *A. Failler — V. Laurent*, 2 vol. (CFHB XXIV/1–2), Paris 1984; Georges Pachymérès: Relations Historiques (Livres VII–XIII), ed. *A. Failler*, 3 vol. (CFHB XXIV/3–5), Paris 1999–2000. En même temps, l'édition abrégée de cette chronique a été éditée de manière critique: La version brève des Relations Historiques de Georges Pachymérès, ed. *A. Failler*, 3 vol., Paris 2001–2004. Depuis peu de temps a été rééditée une traduction en russe (de 1862) des premiers six livres sans le texte original: Georgii Pakhimer, Istoriia o Mikhaile i Andronike Paleologakh, vol. 1 (Tsarstvovanie Mikhaila Paleologa, 1255–1282), ed. *A. I. Tsepkov*, Riazan 2004, 12–330.

[9] L'édition comportant le texte original et la traduction en latin date du XIX-ème siècle: Nicephori Gregorae. Byzantina Historia, Graece et Latine, ed. *L. Schopeni* (CSHB XIX/1–2), Bonnae 1829–1830; Nicephori Gregorae. Byzantina Historia, ed. *I. Bekkero* (CSHB XIX/3), Bonnae 1855. Ces dernières décennies a été publiée une excellente traduction annotée en allemand: Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte — Historia Rhomaïke, ed. *J. L. van Dieten* (Bibliothek der Griechischen Literatur 4, 8–9, 24, 39, 59), Stuttgart 1973–2003; Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte — Historia Rhomaïke, edd. *J. L. van Dieten — F. Tinnefeld* (Bibliothek der Griechischen Literatur 66), Stuttgart 2007.

[10] La première édition de cette chronique falsifiée, qui a circulé sous le nom de Georges Sphrantzes, est parue à la fin du XVIII-ème siècle par les soins de Franz Karl Alter (Vienne, 1796), mais la première édition critique est incluse dans le célèbre *Corpus* de Bonn: Georgius Phrantzes, Ioannes Cananus, Ioannes Anagnostes, ed. *I. Bekkeri* (CSHB XXXVI), Bonnae 1838, 3–453. Le fameux éditeur grec J.B. Papadopoulos, en étudiant la majorité de manuscrits comportant cette oeuvre, a réussi l'édition critique des premiers deux livres en 1935: Georgii Phrantzae. Chronicon, ed. *J. B. Papadopoulos*, vol. I, Lipsiae 1935. Enfin, une édition critique complète, accompagnée de la traduction en roumain, est parue en 1966: Georgios Sphrantzes. Memorii (1401–1477). În anexă: Pseudo-Phrantzes: Macarie Melissenos, Cronica (1258–1481), ed. *V. Grecu*, Bucureşti 1966, 149–591.

selon le titre de l'édition en latin: *Chronicon Majus* — les informations concernant la période des deux premiers empereurs Paléologues ont été reprises des chroniques de Georges Akropolitès et de Nichéphore Grégoras.

Une source intéressante, qui contient des informations concernant la première période du patriarcat d'Arsène Autôreianos, est: *Περὶ τῶν κατ' αὐτὸν διήγησις μερική*,[11] un ouvrage autobiographique de Nicéphore Blemmydès (PLP 2897). Il a été directement impliqué dans les évènements qu'il présente, mais son attitude envers le patriache Arsène et envers ceux de son milieu est distante, probablement aussi du fait qu'au mois de novembre 1254, le moment où Arsène a été élu patriarche, le nom de Blemmydès a été véhiculé parmi les propositions pour cette haute dignité ecclésiastique.

Mais, à part les sources présentées, la majorité nous offrant la documentation nécessaire sur la vie et l'activité du patriarche Arsène, de nos jours on peut refaire aussi *le dossier du mouvement des arsénites*, composé en grande partie des documents contenant les réfutations des adversaires. Ainsi, en observant le même critère chronologique, on rappelle les documents suivants: 1) *De schismate vitando*,[12] écrit authentique du moine Méthode, futur évêque de Cyzique (PLP 17597),[13] rédigé en 1275–1276, qui propose la solution de l'adoption de l'*oikonomia*, pour résoudre le schisme dans l'Eglise; 2) *Τοῦ μητροπολίτου Πισσιδείας πρὸς τὸν μητροπολίτην Θεσσαλονίκης κὺρ Μανουὴλ τὸν Δισύπατον πῶς καὶ τίνα τρόπον ἀφωρίσθη ὁ κὺρ Ἰωσὴφ παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου κυροῦ Ἀρσενίου ὡς λύων ἅπερ αὐτὸς ἔδησε κανονικῶς*,[14] lettre authentique de Macaire, métropolite de Pisidie (PLP 16271, 1250–1265),[15] arsénite fervent, adressée au métropolite de Thessalonique, Manuel Disypatos (PLP 5544, 1256–1260/1261),[16] rédigée en 1275–1276, où il soutient la véridicité de l'excommunication du patriarche Joseph I^{er}, avant l'élection dans la dignité patriarcale — l'un des peu de documents provenus du parti arsénite; 3) *Ἐπιστολὴ Καλλίστου πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης κύριον Ἐμμανουὴλ τὸν Δισύπατον*,[17]

[11] La première édition critique de cette autobiografie est parue à la fin du XIX$^{-ème}$ siècle: Nicephori Blemmydae. Curriculum Vitae et Carmina, ed. *A. Heisenberg*, Lipsiae 1896, 1–92. Près d'un siècle après est parue une nouvelle édition critique: Nicephori Blemmydae. Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior, ed. *J. Munitiz*, Turnhout/Leuven 1984, 4–83. Après, une traduction en anglais est parue aussi: Nikephoros Blemmydes. A Partial Account, ed. *J. Munitiz*, Leuven [1988].

[12] Cette opuscule a été publié dans: Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. *J.-P. Migne*, tomus 140, Parisiis 1887, 781–805.

[13] Pour la plus récente investigation prosopographique sur ce évêque de Cyzique voir: *J. Preiser-Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz, 214.

[14] Cette lettre a été éditée dans l'étude de *S. Eustratiades*, Ὁ πατριάρχης Ἀρσένιος ὁ Αὐτωρειανός (1255–1260 καὶ 1261–1267), Ἑλληνικά 1 (1928) 89–94.

[15] Pour des détails prosopographiques sur Macaire de Pisidie voir: *J. Preiser-Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz, 39.

[16] Pour la plus récente investigation prosopographique sur Manuel Disypatos voir: *J. Preiser--Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz, 443.

[17] Cette lettre a été éditée dans l'étude de *I. Sykoutres*, Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν, Ἑλληνικά 3 (1930) 17–26.

lettre authentique du moine Calliste (PLP 10482, identifié par l'éditeur de manière erronée à Nichéphore Calliste Xanthopoulos) adressée au métropolite de Thessalonique, Manuel Disypatos, arsénite fervent, rédigée en 1275–1276, où il combat l'ecclésiologie arsénite, insistant sur l'argument du travail de la grâce divine par le clerc, sans que la moralité de la personne en cause soit prise en compte; 4) *Πιττάκιον τοῦ πατριάρχου κῦρ Ἰωσὴφ πρὸς τὸν μετὰ ταῦτα [γεγονότα] Θεσσαλονίκης μητροπολίτην κῦρ Ἰγνάτιον, δέσμιον ὄντα τηνικαῦτα διὰ τὴν λατινικὴν ὑπόθεσιν*,[18] lettre authentique du patriarche Joseph Ier, adressée au métropolite Ignace de Thessalonique (PLP 8053, 1283/1284–1293),[19] rédigée en 1283, dans laquelle est refutée l'accusation d'excommunication; 5) *Ἐπιστολὴ τοῦ μοναχοῦ Μεθοδίου πρὸς τὸν κῦρ Γρηγόριον, τὸν χρηματίσαντα πατριάρχην, πρὸ τοῦ χρηματίσαι καὶ τοῦτον Κυζίκου*,[20] lettre du même moine Méthode, futur évêque de Cyzique, adressée au patriarche Grégoire II, rédigée en 1286–1288, où il dénonce comme arsénite le métropolité Maxime de Héraclée du Pont (PLP 16800, 1265–1266 et 1283–1285);[21] 6) *Λόγος ὑπέρ τῶν σχιζομένων*,[22] écrit rédigé entre 1294–1296, le plus probablement sous l'impulsion du hiéromoine Hyacinthe (PLP 29458), l'un des chefs du parti des arsénites, où il est attaqué le principe de l'obligation de la soumission à un êvéque qui se trouve en erreur (communion vs. schisme); 7) *Λόγος συντεθείς*,[23] traité authentique du métropolite d'Ephèse, Jean Chilas (PLP 30764, 1285–1289 et dès 1296),[24] rédigé en 1296, qui essaie d'argumenter du point de vue théorique, par des fragments tirés de la Bible, des Pères de l'Eglise et du *corpus* canonique, la place et le rôle des évêques dans l'Eglise visible et l'obligation des croyants d'obéir à ceux-ci; 8) *Ὅτι δεῖ φεύγειν τοὺς ἀποσχιζομένους τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν* et *Λόγος λαληθείς πρὸς τὸ κατὰ τὴν Φιλαδελφείαν χριστιανικώτατον πλήρωμα*,[25] deux sermons du métropolite de Philadelphie, Théolepte (PLP 7509, 1283/1284–1322),[26]

---

18 Cette courte lettre a été éditée dans l'étude de *V. Laurent*, L'excommunication du patriarche Joseph Ier par son prédécesseur Arsène, BZ 30 (1929–1930) 495–496.

19 Pour des détails prosopographiques voir: *J. Preiser-Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz, 443–444.

20 Cette lettre a été éditée dans le volume signé par *V. Laurent* et *J. Darrouzès* (edd.), Dossier grec de l'union de Lyon (1273–1277), Paris 1976, 518–527.

21 Pour la plus récente investigation prosopographique voir: *J. Preiser-Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz, 148.

22 Ce document a été édité de manière critique dans l'étude de *P. Nikolopoulos*, Ἀνέκδοτον Ἀρσενιατικὸν δοκίμιον ὑπὲρ τῶν σχιζομένων, ΕΕΒΣ 48 (1990–1993) 260–280.

23 L'opuscule de l'hiérarque éphésien a été publié dans: *J. Darrouzès* (ed.), Documents inédits d'ecclésiologie byzantine, Paris 1966, 348–413.

24 Pour des détails prosopographiques sur ce métropolite d'Ephèse voir: *J. Preiser-Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz, 109–110.

25 Les deux sermons du métropolite de Philadelphie ont été édités de manière critique pour la première fois, accompagnés d'une traduction en anglais, dans l'étude de *R. Sinkewicz*, A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelpheia, Mediaeval Studies 50 (1988) 52–95. Après, il est parue une autre édition critique annotée: *I. Gregoropoulos*, Θεολήπτου Φιλαδελφείας του Ομολογητού (1250–1322). Βίος και Έργα, β′ μέρος (Κριτικό κείμενο — Σχόλια), Katerini 1996, 305–345.

26 Pour des détails prosopographiques voir: *J. Preiser-Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz, 353.

rédigés à peu près 1285, par laquelle il previent les croyants de son propre éparchie des dangers encourus par l'association aux schismatiques arsénites.

Le dossier de l'union[27] des arsénites à l'Eglise officielle en 1310 contient les documents suivants: *Γράμμα τῶν Ζηλωτῶν τὸ πρὸς βασιλέα* (document rédigé en 1289), *Τὸ ἴσον τοῦ περὶ τῆς συμβιβάσεως προστάγματος* (rédigé en septembre 1310), *Τὸ ἴσον τοῦ περὶ τῆς εὐσεβοῦς ὁμολογίας καὶ ὀρθοδόξου πίστεως προστάγματος* (rédigé en septembre 1310), *Λόγος Χρυσόβουλλος ἐπὶ τῇ ἑνώσει τῶν διαστάντων μοναχῶν, εἶτα συνιόντων εἰς ταῦτον τῷ τῆς Ἐκκλησίας πληρώματι, λύσιν εἰληφότων τῶν προσισταμένων αὐτοῖς* (rédigé en septembre 1310), *Τὸ ἴσον τοῦ ἐπ' ἄμβωνος ἀναγνωσθέντος παρὰ τοῦ πατριάρχου ἐπὶ τῇ λύσει τοῦ ἀφορισμοῦ καὶ συγχωρήσει πατριαρχικοῦ γράμματος* (rédigé et lu de la chaire de la cathédrale Saint Sophie le 14 septembre 1310), *Γράμματα: Νίφων ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης...* (rédigé après le 14 septembre 1310), *Λόγος Χρυσόβουλλος: Ἱερώτατοι μητροπολῖται καὶ ὑπέρτιμοι Χαλκηδόνος, Ἀδριανουπόλεως, Μονεμβασίας, Παλαιῶν Πατρῶν, Σερρῶν καὶ Χριστουπόλεως, καὶ ὑμεῖς οἱ σὺν αὐτοῖς εὑρισκόμενοι τιμιώτατοι ἐν μοναχοῖς* (rédigé après septembre 1310).

Les bouleversements produits dans la société byzantine par cette partie schismatique n'ont pas cessé en totalité en 1310, mais il y aura des dissidences envers la position de l'Eglise officielle, qui accusent la facilité avec laquelle ces schismatiques ont été réintégrés à l'Eglise. Ainsi, le cas du métropolite de Philadelphie, Théolepte, qui a refusé d'officier avec les autres hiérarques pendant dix ans (1310–1320), est reflété aussi bien dans quelques sources: 1) *L'appel à l'empereur Jean Cantacuzène*,[28] lettre inédite attribuée à l'évêque Arsène de Tyr (PLP 1407, 1351–1376), rédigée en 1351, où il est rappelé le schisme du métropolite Théolepte à l'égard des deux patriarches de Constantinople; 2) *La correspondance de Manuel Gabalas*[29] (PLP 3309), qui est composée de 8 lettres et un billet, rédigés entre 1315–1320 et adresssés au patriarche Jean XIII Glykys (PLP 4271, 1315–1319) (2), à Théodore Xanthopoulos (PLP 20816) (2), à un métropolité de Bulgarie (1), à un certain Philaretos (PLP 29784) (1) et les dernières, à des hauts fonctionnaires impériaux (3); l'auteur occupe la fonction de

[27] Toutes ces pièces qui composent *le dossier de l'union* de 1310 ont été publiées dans l'original grec, accompagnées des paraphrases en français, dans l'étude de *V. Laurent*, Les grandes crises religieuses a Byzance: la fin du schisme arsénite, Bulletin de la Section Historique [Académie Roumaine] 26 (1945) 285–313. Pour des détails sur les derniers quatre documents de ce *dossier* voir: *J. Darrouzès* (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. V (Les regestes de 1310 à 1376), Paris 1977, 2002–2004; *F. Dölger* (hrsg.), Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reichs, 4. Teil (Regesten von 1282–1341), München/Berlin 1960, 2324.

[28] Seulement le fragment qui nous intéresse de ce texte a été publié dans: *S. Kourouses*, Μανουὴλ Γαβαλᾶς εἶτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2 — 1355/60), Athènes 1972, 137–138.

[29] Cette correspondance de Manuel Gabalas (le premier éditeur l'attribue de manière erronée au Pseudo-Jean Chilas) a été publiée dans l'original grec, accompagnée d'une paraphrase en français dans l'étude de *J. Gouillard*, Après le schisme arsénite: la correspondance inédite du Pseudo-Jean Chilas, Bulletin de la Section Historique [Académie Roumaine] 25 (1944) 194–211. Pour la plus récente investigation prosopographique sur ce métropolite d'Ephèse voir aussi: *J. Preiser-Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz, 110.

protonotarios à Philadelphie et commence cette correspondance pour porter plainte pour avoit été intérdit d'officier les Sacrements par son métropolite, car il [Manuel Gabalas] s'oppose à la rupture de communion avec Constantinople.

Enfin, les deux dernières sources[30] qui peuvent être utilisées dans l'investigation sur la crise arsénite sont: 1) *Σύναξις ἐκ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἱστοριῶν*,[31] ouvrage qu'on inclut dans ce dossier, même s'il se trouve dans la catégorie *dubia* (l'auteur n'est pas Nicéphore Calliste Xanthopoulos, comme l'indique le premier éditeur du texte, Humphrey Hody, et dans le texte il n'y a aucune référence à la déposition du patriarche Arsène) — le plus probablement l'ouvrage appartient à un auteur anonyme du XIII-ème siècle (mais de la première moitié de celui-ci),[32] en nous transmettant toutefois une opinion concernant une situation similaire à celle qui nous y intéresse (la déposition d'un patriarche); 2) *Ἀκολουθία εἰς τ(ὸν) ἅγιον Ἀρσένιον π(ατ)ριάρχ(ην) Κωνσταντινουπόλ(εως), ἥτις τελεῖται τῇ τριακοστῇ τοῦ Σεπτε(μ)βρίου μηνὸς*,[33] un canon hagiographique authentique, rédigé à Constantinople, le plus probablement en 1285, à l'occasion de l'arrivée en capitale de la dépouille terrestre du patriarche Arsène, qui reflète, aussi, la relation dichotomique entre le patriarche et l'empereur Michel VIII.

La littérature secondaire de ce sujet ne bénéficie pas d'un nombre élevé de repères bibliographiques, mais au contraire, on peut affirmer qu'il y eut peu de chercheurs ayant étudié de manière approfondie ce sujet. Ainsi, la première étude notable sur la personnalité du patriarche Arsène Autôreianos et sur le mouvement

[30] A part ces sources on aurait pu inclure aussi dans cette présentation un pamphlet contre l'union de Lyon (1274), rédigé le plus probablement entre 1274 et 1275, où le patriarche Arsène est présenté comme l'un des soutiens de l'union avec Rome et, par conséquence, un allié de l'empereur Michel VIII Paléologue. En dehors de la frappante association des deux personnages, l'analyse interne du texte constitue la principale raison qui a déterminé l'exclusion de cette source de celle qui constituent la base de cette analyse: à la lumière du document en discussion, l'ancien patriarche Arsène (déposé de sa fonction en 1264) aurait exercé encore ses fonctions au moment où un représentant du pape Grégoire X (1271–1276) serait venu a Constantinople. Cette inadvertence chronologique majeure mène à la conclusion que ledit document a une valeur historique réduite. Ce texte (*Panagiotae cum azymita disputatio*) a été édité dans: Anecdota Graeco-Byzantina, pars prior, ed. *A. Vassiliev*, Mosquae 1893, 179–188 (la dernière partie de ce document est manquante). Voir aussi pour un commentaire sur ce texte: *D. Geanakoplos*, A Greek Libellus against Religious Union with Rome after the Council of Lyons (1274), ed. *Idem*, Interaction of the „Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330–1600), New Haven/London 1976, 156–170.

[31] Ce traité a été édité (en original grec, accompagné d'une traduction en latin) dans le contexte de l'apparition de la faction des non-jurors dans l'Eglise d'Angleterre, à la fin du XVII-ème siècle, dans: Anglicani novi schismatis redargutio seu Tractatus ex historiis ecclesiasticis quo ostenditur episcopos, injuste licet depositos, orthodoxi successoris communionem nunquam refugisse, ed. *Humfredo Hody*, [Oxford] 1691, 2–43.

[32] Dimiter Angelov date ce document en 1265–1266, car dans Codex Barocci gr. 142 ce traité est précédé par l'acte officiel de transfert du métropolite d'Adrianopole, Germain, dans la dignité de patriarche de Constantinople, accompagné d'une liste des exemples tirés de l'histoire du patriarcat, pour légitimer ce transfert. Autrement dit, le but de ce texte était de convaincre ceux qui s'opposaient au transfert à Constantinople du métropolite Germain, de la légitimité cet acte-là. Voir: *D. Angelov*, Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330, Cambridge 2007, 370.

[33] Ce *Canon* du Saint Arsène a été publié dans l'étude de *P. Nikolopoulos*, Ἀκολουθία ἀνέκδοτος εἰς Ἀρσένιον πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, ΕΕΒΣ 43 (1977–1978) 376–383.

de ses adeptes appartient au chercheur russe Ivan E. Troitsky,[34] qui, même s'il a fondé sa présentation sur les chroniques byzantines d'Akropolitès, de Skoutariôtès et de Pachymérès (sans avoir à sa disposition à ce moment-là les nombreuses sources éditées ultérieurement), a prolongé son analyse par de longues divagations qui faisaient référence à la relation entre l'Etat et l'Eglise dans la Russie du XIX-ème siècle. Des byzantinologues grecs qui ont porté une attention spéciale à ce sujet durant la première partie du dernier siècle, on peut mentionner deux noms: Sophronios Eustratiades[35] et Ioannes Sykoutrès,[36] tous les deux ayant publié le résultat de leurs recherches dans la revue de spécialité *Ἑλληνικά*. Le premier a édité et a analysé l'une des sources provenues de la partie arsénite (la lettre de Macaire, le métropolite de Pisidie, adressée au métropolite de Thessalonique, Manuel Disypatos), en introduisant aussi dans le débat l'hypothèse de l'excommunication de Joseph Galésiote, avant l'élection dans la dignité patriarcale. Au second auteur on doit une ample étude, publiée en trois parties, où il a établi les rapports entre le patriarche schismatique et l'empereur Michel VIII; il a analysé ladite lettre du métropolite Macaire de Pisidie, a édité et étudié la lettre du moine anti-arsénite Calliste (identifié à Nicéphore Calliste Xanthopoulos) adressée au métropolite Manuel Disypatos de Thessalonique, et au final il est entré dans une intéressante polémique scientifique avec Vitalien Laurent concernant la question de l'excommunication du patriarche Joseph Ier et celle de l'identification d'Ignace, le destinataire de la lettre du patriarche ci-nommé (I. Sykoutrès soutient que celui-ci est le moine Ignace de Rhodes — PLP 8064, un arsénite fervent, à la différence de V. Laurent qui l'identifie au métropolite Ignace de Thessalonique, signataire des actes du synode de Blacherne de 1285).[37]

Certainement, l'étude la plus laborieusement rédigée dédiée à ce sujet appartient au père Vitalien Laurent,[38] membre d'honneur de l'Académie Roumaine durant la période entre les deux guerres jusqu'au changement de direction de ce for scientifique (1948), qui a établi tout le tableau de la dispute, en soulignant la rationalité des actions de l'empereur. Au même auteur on doit l'édition des documents de chancellerie (ecclésiale et impériale) qui concernent le moment de

34 *I. Troitskii*, Arsenii, patriarkh Nikeiskii i Konstantinopolskii, i Arseniti, Khristianskoe chtenie, 6/1867 893–919; 7/1867 73–98; 8/1867 190–221; 12/1867 920–959; 11/1869 830–857; 12/1869 1012–1048; 4/1871 579–645; 6/1871 1055–1119; 8/1871 173–242; 11/1871 667–714; 11/1872 496–524; 12/1872 600–663 [républiée après dans: *I. E. Troitskij*, Arsenij i Arsenity, with an Introduction by *J. Meyendorff*, London 1973].

35 Voir: *S. Eustratiades*, Ὁ πατριάρχης Ἀρσένιος ὁ Αὐτωρειανός (1255–1260 καὶ 1261–1267), Ἑλληνικά 1 (1928) 78–94.

36 Voir: *I. Sykoutres*, Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν, Ἑλληνικά 2 (1929) 267–332; 3 (1930) 15–44; 5 (1932) 107–126.

37 A suivre le dialogue entre les deux spécialistes dans: *V. Laurent*, La question des Arsénites, Ἑλληνικά 3 (1930) 463–470; *Idem*, L'excommunication du patriarche Joseph Ier par son prédécesseur Arsène, BZ 30 (1929–1930) 489–495; *I. Sykoutres*, Βιβλιογραφία: Laurent V., L'excommunication du Patriarche Joseph Ier par son prédécesseur Arsène. BZ 30 (1930) σελ. 489–496, Ἑλληνικά 3 (1930) 259–260.

38 Voir: *V. Laurent*, Les grandes crises religieuses a Byzance: la fin du schisme arsénite, Bulletin de la Section Historique [Académie Roumaine] 26 (1945) 225–313.

l'union des arsénites et des joséphites (1310). Sur la réalité d'une réaction adverse à cette union ont rédigé des études intéressantes de S. Salaville[39] et Vitalien Laurent,[40] mais ceux qui ont édité et analysé correctement la correspondance de Manuel Gabalas et les sermons du métropolite Théolepte ont été Jean Gouillard,[41] Robert E. Sinkewicz[42] et, respectivement, Paris Gounaridis.[43] En même temps, l'historien Panagiotes Nikolopoulos,[44] dans le périodique grec *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, a édité et analysé un canon hagiographique de Saint Arsène, utilisé dans l'office divin du 30 septembre, une *Vita* du même personnage, qui a offert de nouvelles hypothèses de travail pour l'évaluation correcte des actions du patriarche,[45] ainsi que des *Propos pour des schismatiques*, écrit qui équilibre la position exprimée par le traité du métropolite Jean Chilas à l'égard de l'obéissance à l'évêque, en soulignant la possibilité de la rupture quand celle-ci est fondée sur la déviation de la foi orthodoxe.

Les approches les plus récentes sur ce sujet ont été signées par deux byzantinologues grecs: Anastasia Kontogiannopoulou[46] et Paris Gounaridis.[47] La première étude est un travail de synthèse, structuré en fonction des évènements, qui commence par l'élection comme patriarche d'Arsène Autôreianos, en continuant par la première phase du schisme (sous l'empereur Michel VIII), puis par la deuxième phase du schisme (sous l'empereur Andronic II) et enfin, le retour des schismatiques au sein de l'Eglise. Le second auteur, disposant d'une bibliographie comportant certaines omissions, a réussi à atteindre les aspects les plus importants du problèmes: de l'établissement du contexte socio-géographique où cette crise ecclesiastique a été ressentie (Asie Mineure, Constantinople), il est passé graduellement à l'élucidation de la genèse du conflit, des actions des deux partis ecclésiastiques opposés au temps des patriarches byzantins de la fin du XIII-ème

---

39 *S. Salaville*, Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310, REB V (1947) 116–136.

40 *V. Laurent*, Les crises religieuses à Byzance: le schisme antiarsénite du métropolite de Philadelphie Théolepte († c. 1324), REB 18 (1960) 45–54.

41 *J. Gouillard*, Après le schisme arsénite: la correspondance inédite du Pseudo-Jean Chilas, Bulletin de la Section Historique [Académie Roumaine] 25 (1944) 174–213.

42 *R. Sinkewicz*, A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelpheia, Mediaeval Studies 50 (1988) 46–95.

43 *P. Gounaridis*, Μητροπολίτης Φιλαδελφείας Θεόληπτος κατά Ἀρσενιατῶν, dans: Ανοχή και καταστολή στους μέσους χρόνους. Μνήμη Λένου Μαυρομμάτη, Athènes 2002, 107–117.

44 Voir: *P. Nikolopoulos*, Ἀκολουθία ἀνέκδοτος εἰς Ἀρσένιον πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, ΕΕΒΣ 43 (1977–1978) 365–383; *Idem*, Ἀνέκδοτος λόγος εἰς Ἀρσένιον Αὐτωρειανὸν πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, ΕΕΒΣ 45 (1981–1982) 406–461; *Idem*, Ἀνέκδοτον Ἀρσενιατικὸν δοκίμιον ὑπὲρ τῶν σχιζομένων, ΕΕΒΣ 48 (1990–1993) 164–280.

45 Voir dans ce sens l'étude de *R. Macrides*, Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period, ed. *S. Hackel*, The Byzantine Saint, London 1981, 67–87.

46 Voir: *A. Kontogiannopoulou*, Τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν (1265–1310). Συμβολή στην μελέτη της πορείας και της φύσης του κινήματος, Βυζαντιακά 18 (1998) 177–235.

47 Voir: *P. Gounaridis*, Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν (1261–1310): ἰδεολογικὲς διαμάχες τὴν ἐποχὴ τῶν πρώτων Παλαιολόγων, Athènes 1999.

siècle et du début du XIV-ème siècle, en terminant son ouvrage par un chapitre dédié aux problèmes d'idéologie reflétés dans ce conflit (*akribeia* vs. *oikonomia*).

Chronologie et interprétation. D'habitude, le point de départ d'une investigation historique sur la crise arsénite est fixé entre 1264 et 1265, un moment qui marque la fin de la deuxième période en tant que patriarche d'Arsène Autôreianos ainsi que l'élection d'un nouveau patriarche, Germain III (1265–1266). Mais, l'analyse d'une scission sociale aussi profonde ne saurait pas se borner exclusivement à l'interprétation des évènements déroulés entre des limites temporelles très précises, mais doit bénéficier d'une flexibilité maximale de la part d'un historien pour suivre la naissance de celle-ci et ses conséquences. Ainsi, même si le premier moment visible de la rupture entre le patriarche Arsène Autôreianos et Michel Paléologue, sacré corégent à ce moment-là, a eu lieu en janvier 1260, ce fait n'exclut pas une analyse des évènements qui ont précédé la dispute.

Au début de l'année 1260, l'Empire trouvé en exile à Nicée était gouverné par Michel Paléologue (PLP 21528),[48] à condition que l'empereur légitime, Jean IV Laskaris (PLP 14534)[49] à l'âge de 14 ans devienne *sole imperator*. D'autre part, selon une tradition observée dans plusieurs situations similaires dans la famille impériale byzantine, le patriarche en fonction détenait le rôle de protecteur *ex officio* des droits de l'empereur mineur.[50] C'est aussi l'argument légal invoqué par Arsène au moment où il réagit en observant que celui qui devait gouverner

---

[48] Le fondateur de la dynastie des Paléologue est né à la fin de 1224 ou au début de 1225, comme premier fils du *grand domestique* Andronic Paléologue et de Théodora Paléologue. Les racines de cette famille remontent au XI-ème siècle, étant apparentée par des relations matrimoniales aux principales dynasties impériales byzantines: Doukas, Comnène et Angelos. Michel Paléologue a été marié à Théodora, la fille du *sébastokrator* Jean Doukas Vatatzès (le cousin de l'empereur Jean III Vatatzès), un mariage qui a porté au monde sept enfants: Manuel, Andronic, Constantin, Théodore, Irène, Anne et Eudoxie. Pour plusieurs détails concernant les premiers descendents et les ramifications généalogiques ultérieures de la famille des Paléologue, voir: *V. Laurent*, La généalogie des premiers Paléologues. A propos d'un sceau inédit du despote Alexis († 1203), Byzantion 8 (1933) 125–149; *F. Rodriguez*, Origine, cronologia, e successione degli imperatori Paleologo, Rivista di araldica e genealogia 1 (1933) 292–310, 483–515; *A.Th. Papadopulos*, Versuch einer Genealogie der Palaiologen, 1259–1453, [München] 1938.

[49] Le fils unique et le successeur légitime de l'empereur Théodore II Laskaris, le mineur Jean IV a été éloigné du trône par un acte brutal d'aveuglement (le 25 décembre 1261). Puis, il a été enfermé dans la forteresse Dakibyze, située sur la rive sud de la Propontide. L'attachement des habitants de l'Asie Mineure pour la famille Laskaris, et implicitement pour Jean IV, s'est manifesté par une série de révoltes, éteintes par l'intervention de l'armée impériale (1262). Après la mort de celui-ci, survenue probablement en 1305, il y apparut un culte dédié au dernier basileus Lascarid, ses reliques étant vénérée au Monastère Saint Démétrios de Constantinople. Pour plusieurs informations sur Jean IV Laskaris à consulter: *I. Ševčenko*, Notes on Stephen, the Novgorodian Pilgrom to Constantinople in the XIV Century, Südost-Forschungen 12 (1953) 173–175; *R. Macrides*, Saints and Sainthood, 71–73; *T. Shawcross*, In the Name of the True Emperor: Politics of Resistance after the Palaiologan Usurpation, Byzantinoslavica 66 (2008) 203–227.

[50] C'est le chroniqueur Nicéphore Grégoras (Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία 66.III.3.12, ed. *L. Schopeni*, CSHB XIX/1) qui mentionne explicitement cette information: […] *καὶ ὁ πατριάρχης Ἀρσένιος ἐπίτροπος ὢν* […]. Voir aussi le cas des patriarches Nicolas Ier Mystikos (901–907; 912–925) et Michel III (1170–1178), qui ont assumé explicitement ce rôle. Pour plus d'informations voir: *I. Konstantinides*, Νικόλαος Α′, ὁ Μυστικός (ca. 852 — 925 μ.Χ.), Πατριάρχης Κωνσταντινου-

pour une période limitée a commencé à préparer le terrain pour l'instauration et la consolidation de sa propre dynastie. Ainsi, en février–mars 1260, le patriarche légitime a lancé la menace d'excommunication et s'est retiré en signe de protestation à l'égard des actions de Michel Paléologue au monastère Paschasios (aux alentours des bouches du fleuve Drako, en Bithynie, aujourd'hui Yalak en Turquie), sans avoir toutefois présenté sa démission par écrit. L'ouverture de ce front de lutte de la part du patriarche a une motivation interne complexe, sans se fonder exclusivement sur la position de celui-ci de protecteur des droits légitimes au trône du dernier des Laskaris, en marquant en même temps une modification substantielle des relations entre l'Eglise et l'Etat dans l'Empire byzantin.

Les informations concernant la première partie de la vie du patriarche Arsène (PLP 1694), disponibles dans les chroniques d'Akropolitès et de Skoutariôtès, ainsi que dans la *Vita* rédigée après par un auteur anonyme, bien que succintes et contrastantes, peuvent réaliser une esquisse véridique. Né dans une Constantinople occupée par les Latins, le plus probablement après 1211, le futur patriarche a été baptisé Georges. Ses parents étaient issus des familles connues dans la société byzantine: Autôreianos était la famille à laquelle appartenait le premier patriarche élu durant l'exile de Nicée dans la personne de Michel IV (1208–1214) et sa mère appartenait à la famille Kamateros qui avait eu aussi deux représentants sur le trône patriarcal, Basile II (1183–1187) et Jean X (1198–1206). De plus, les Kamateros étaient en relations matrimoniales avec les Laskaris, ayant des relations de parenté avec les Choumnos.[51]

Après la mort du père (Alexis Autôreianos, retiré au monastère sous le nom d'Arsène), la famille s'est établie à Nicée (après 1223), étant ainsi à proximité de leurs parents impliqués activement dans les problèmes politiques et ecclésiastiques du moment. Sans avoir dépassé le niveau secondaire dans son éducation, le futur patriarche a quitté l'enseignement laic pour devenir moine.[52] Même s'il semblait s'être éloigné à jamais des cercles du pouvoir séculier, le moine Arsène (au début son nom de moine a été Gennadios) est resté dans leurs plans, car au cinquième décennie du XIII-ème siècle l'empereur Jean III Vatatzès lui a proposé la fonction de patriarche de Jérusalem, mais son offre a été déclinée.[53] Ensuite, durant les discussions concernant une possible union religieuse entre Rome et Nicée, l'higoumène Arsène Autôreianos a fait partie d'une délégation envoyée au pape Innocent IV (1243–1254).[54]

πόλεως (901–907, 912–925), Athènes 1967, 64–81; *A. Pavlov*, Sinodalnii akt Konstantinopolskogo patriarkha Mikhaila Ankhiala 1171 goda o privode arkhiereev k priseage na vernosti imperatoru Manuilu Komninu i ego novorozhdennomu snu Aleksiu, s formoiu samoi priseagi, Vizantiiskii vremennik II (1895) 388–393.

51 Λόγος εἰς τ(ὸ)ν ἅγιον Ἀρσένιον π(ατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως), ed. *P. Nikolopoulos*, Ἀνέκδοτος λόγος, 452.85–86.

52 Georgii Acropolitae. Opera, edd. *A. Heisenberg — P. Wirth*, vol. I, 107.53.5–8.

53 Λόγος εἰς τ(ὸ)ν ἅγιον Ἀρσένιον π(ατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως), ed. *P. Nikolopoulos*, Ἀνέκδοτος λόγος, 456.192–199.

54 Σύνοψις Χρονικὴ, dans: Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, ed. *K.N. Sathas*, τόμος Ζʹ, 548. Cet épisode n'est pas décrit dans toutes les autres sources probablement pour ne pas produire confusion,

L'élection d'Arsène comme patriarche en novembre 1254 est un moment très intéressant, en spécial dans la description du biographe anonyme et dans la chronique de Skoutariôtès. Conformément à la tradition, le Synode patriarcal devait choisir trois candidats, desquels l'empereur allait décider ensuite le nouveau patriarche.[55] Selon la description, l'empereur Théodore II n'a pas désiré être celui qui en choisit, mais il a laissé cet acte à la volonté de Dieu, par une pratique populaire de divination, nommée *sortes*, dont on trouve les origines dans le paganisme. Ainsi, la Bible était ouverte da manière aléatoire et le premier fragment était lu à haute voix: dans la mesure où le contenu du passage s'harmonisait explicitement à l'un des candidats, celui-ci était élu par Dieu, et, au cas contraire, la procédure était reprise. Celle-là a été la modalité par laquelle Arsène, „le dernier des candidats, mais le premier aux yeux de Dieu", a été le désigné pour le trône patriarcal.[56]

La mise principale de cet exposé encomiastique, même hagiographique, de l'auteur anonyme est d'induire l'idée d'un rôle restreint de l'empereur dans l'acte de l'élection d'un patriarche. Dans la période où a été rédigée cette *Vita* (la fin du XIII-ème siècle) le célèbre thème recurrent dans l'histoire, la lutte entre *sacerdotium* et *imperium*, était déjà présent en Orient aussi. Si dans l'Ancien Testament l'acte d'oindre était propre aux représentants du pouvoir sacramental (patriarches et prophètes), ainsi qu'à ceux qui représentaient le pouvoir séculier (les rois), étant repris ensuite comme théologie symbolique sous la même forme en Occident dans la première partie du Moyen Age, en 1202, le pape Innocent III (1198–1216) a été celui qui a émis une bulle par laquelle il décrétait que le pontife romain détenait le droit spécial d'examiner, et, en cas de nécessité, de refuser un empereur occidental venu à Rome pour être sacré et oint.[57] Certainement, la proximité des Latins de Constantinople occupée et l'étude attentive du cérémonial

---

car ensuite les arsénites ont été les champions de la lutte anti-unioniste. Durant les pourparlers unionistes ayant eu lieu en 1249–1254 il y a deux ambassades qui ont été envoyées à Rome: la première entre 1250 et 1252, et la seconde entre 1253 et 1524. L'higoumène Arsène aurait pu participer à l'une de celles-ci, voire aux deux. Pour des commentaires voir: *F. Dölger* (hrsg.), Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reichs von 565–1453, 3. Teil (Regesten von 1204–1282), zweite, erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von *P. Wirth*, München 1977, 1816a; *A. Franchi*, La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio (1249–1254). La legazione di Giovanni da Parma. Il ruolo di Federico II, Roma 1981, 138–139, 232; *D. Angelov*, Imperial Ideology and Political Thought, 367.

55 Pour des détails concernant les étapes de l'élection d'un patriarche byzantin voir: *M.-H. Blanchet*, L'élection du patriarche à Byzance à la fin du Moyen Âge (XIVe-XVe siècles), ed. *C. Péneau*, Élections et pouvoirs politiques du VIIe au XVIIe siècle, Pompignac 2008, 63–77.

56 Voir: Λόγος εἰς τ(ὸ)ν ἅγιον Ἀρσένιον π(ατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως), ed. *P. Nikolopoulos*, Ἀνέκδοτος λόγος, 457.223–458.254, à comparer avec: Σύνοψις Χρονική, dans: Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, ed. *K. N. Sathas*, τόμος Ζ′, 509–511. Au contraire, dans la présentation autobiographique, Nicéphore Blemmydès affirme que lui-même a été le principal candidat de ces élections, mais l'empereur Théodore II a imposé Arsène comme patriarche: Nicephori Blemmydae. Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior, ed. *J. Munitiz*, 40.80.9–11. Cette information est confirmée par le chroniqueur Georges Akropolitès: The History, ed. *R. Macrides*, 277–281.

57 Il est intéressant le fait que, selon le continuateur anonyme de la Chronique de Jean Skylitzès, à peu près d'un siècle et demi avant ce moment, le patriarche Michel Ier Cérullaire (1043–1058) a osé s'approprier l'un des insignes impériaux (les chaussures pourpres) et a fait savoir

de cour qu'ils pratiquaient, ainsi que les ingérences dérangeantes des empereurs Manuel I^er^ Comnène (1143–1180), Isaac II Angelos (1185–1195; 1203–1204) et Michel VIII Paléologue (1258–1282), ont mené au commencement de cette dispute entre les deux piliers du monde byzantin.[58]

Ainsi, dans la vision impériale byzantine (représentée en spécial par le canoniste Théodore Balsamon), l'empereur avait la supériorité par rapport au patriarche en vertu de son statut de *epistemonarches* („le sage défenseur [de l'orthodoxie] de la foi et l'administrateur de l'ordre dans l'Eglise"),[59] lui-même étant élu et oint directement par Dieu: il y avait une relation directe, sans détours, entre Dieu et l'empereur. D'autre part, les théoriciens de l'hiérocratie dans l'Empire byzantin, Macaire d'Ancyre et Syméon de Thessalonique, nient à l'empereur byzantin un rôle charismatique dans l'acte d'investiture d'un patriarche, car il manifeste par ce geste de manière exclusive son pouvoir séculier.[60] Cet intéressant changement d'attitude de l'Eglise dans sa relation avec l'Etat se retrouve dans une forme modérée dans les mots du biographe anonyme du patriarche Arsène, préparant ainsi la radicalisation de la théorie pour les siècles à venir: *Lui* [l'empereur Théodore II]*, étant soumis au patriarche, il faisait tout en accord avec le jugement de celui-ci et il était guidé en tout problème par sa volonté, accordant l'autorité à l'Eglise et se soumettant à celle-ci. Car la tête de l'Eglise est le Christ, dont la représentation est le patriarche, et, comme il oint avec de l'huile impériale, ils* [les empereurs] *devraient être soumis et en accord avec sa volonté. Car celui qui oint est plus grand que celui qui est oint, tout comme*

---

son droit de désigner et destituer les empereurs. Accusé de conspiration contre l'empereur Isaac I^er^ Comnène (1057–1059), le patriarche Michel I^er^ est mort en chemin vers la localité de Thrace où allait avoir lieu le procès. Voir: *D. Angelov*, Imperial Ideology and Political Thought, 363.

[58] Pour plusieurs détails voir l'excellente présentation de ce sujet dans: *D. Angelov*, Imperial Ideology and Political Thought, 385–392. En même temps, sur l'introduction du rituel de l'onction physique des empereurs byzantins au XIII-ème siècle voir: *G. Ostrogorsky*, Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im Spätbyzantinischen Krönungszeremoniell, ed. *Idem*, Zur Byzantinischen Geschichte. Ausgewählte kleine Schriften, Darmstadt 1973, 142–152; *D.M. Nicol*, Kaisersalbung. The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual, BMGS 2 (1976) 37–52.

[59] Concernant l'utilisation de ce terme dans l'idéologie byzantine voir: *G. Dagron*, Empereur et Prêtre: étude sur le «césaropapisme» byzantin, [Paris] 1996, 260–263; *J.H. Burns* (ed.), The Cambridge History of Medieval Political Thought, vol. II (c. 350 — c. 1450), Cambridge 1988, 71–73. En même temps, pour un débat sur la vision de Théodore Balsamon concernant ce sujet, voir: *G. Dagron*, Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XII^e^ siècle, ed. *N. Oikonomides*, Το Βυζάντιο κατά τον 12ο αιώνα. Κανονικό δίκαιο, κράτος καί κοινωνία, Athènes 1991, 165–178.

[60] Un étude pertinent sur le rôle de l'émpereur byzantin dans l'élection et la promotion du patriarche, centré sur l'analyse comparative de quatres sources historiques (le *Livre des cérémonies* de Constantin VII Porphyrogénète, le *Traité des offices* de Pseudo-Kodinos, *De Sacris Ordinationibus* de Syméon de Thessalonique et les textes de Macaire d'Ancyre), a été publié par: *M.-H. Blanchet*, L'élection du patriarche à Byzance à la fin du Moyen Âge (XIV^e^–XV^e^ siècles), ed. *C. Péneau*, Élections et pouvoirs politiques du VII^e^ au XVII^e^ siècle, Pompignac 2008, 63–77. La conclusion de cette analyse est suivante: […] *l'empereur, sans aller jusqu'à conférer un sacrement et empiéter ainsi sur la sphère ecclésiastique, prétend toutefois participer lui aussi à l'investiture religieuse du patriarche. À bien lire les textes, cependant, il n'y contribue réellement que si le patriarche n'était pas déjà évêque auparavant. Cette distinction entre les patriarches selon leur origine antérieure n'est certainement pas sans conséquence et invite à reconsidérer les relations entre empereurs et patriarches sous le prisme de cette différence qu'on pouvait considérer* a priori *comme mineure*.

celui qui sanctifie est plus grand que celui qui est sanctifié. Si les plus petites choses doivent se soumettre aux plus grandes et parmi les plus grandes [je comprend] *l'Eglise, dont la tête est le Christ, dont la représentation est le patriarche, alors il est absolument nécessaire que l'empereur, qui est sanctifié et oint par lui* [patriarche], *car ce charisme lui manque et c'est un serviteur, parce qu'il la reçoit* [l'onction] *du patriarche, se soumette à l'Eglise et a son dirigeant, qui, comme on l'a dit, est l'icône du Christ* […].[61] De ces idées hiérocratiques modérées du XIII-ème siècle, le pas vers la radicalisation de cette théorie a été franchi par Syméon de Thessalonique dans la première partie du XV-ème siècle. Il a dépassé la classique interprétation du moment de l'onction de l'empereur, en ajoutant que par ce rituel l'empereur reçoit un charisme spécial (μεταδοτικὴ χάρις), absolument nécessaire, qui lui confère l'autorité d'administrer l'Empire.[62] Ainsi, si au XII-ème siècle l'empereur était la source d'autorité dans l'Empire, pour l'administration séculière ainsi que pour celle ecclésiastique, pendant la période de la dynastie des Paléologue cette position privilégiée a été perdue en faveur du patriarche, qui s'est interposé dans la relation Dieu-empereur comme unique source d'autorité sur terre, selon le modèle occidental.

Une fois élu dans la dignité de patriarche, l'higoumène Arsène est passé par toutes les étapes de l'hiérachie ecclésiastique *sine intervallo* (le plus probablement pendant sept jours), car, même s'il était à la tête d'une communauté monastique, il n'avait pas encore été ordonné.[63] Ce détail aurait pu constituer un point névralgique aux yeux des contestataires, selon le modèle du schisme entre les ignatiens et photiens du IX-ème siècle, dont il n'a pas été question, de manière inexpliquable, dans les discutions ultérieures.

Durant ses premières années de patriarcat, Arsène a soutenu la politique religieuse développée par le dernier empereur des Laskaris,[64] ainsi que les projets

---

[61] Λόγος εἰς τ(ὸ)ν ἅγιον Ἀρσένιον π(ατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως), ed. *P. Nikolopoulos*, Ἀνέκδοτος λόγος, 460.331–461.343: Ὅς καὶ πειθήνιος ὑπάρχων τῷ πατριάρχῃ πάντα κατὰ τὴν ἐκείνου γνώμην ἐποίει καὶ τοῖς ἐκείνου θελήμασιν ὅλως ἤγετο τῇ ἐκκλησίᾳ δή που τὸ κράτος παρέχων καὶ ταύτῃ ὑποτασσόμενος. Ταύτης γάρ ἐστι κεφαλὴ ὁ Χριστός, οὗ τύπον φέρων ὁ πατριάρχης καὶ τῷ βασιλικῷ χρίων ἐλαίῳ τοὺς βασιλεύοντας πειθηνίους ἂν τούτους εἰκότως ἔχοι καὶ τοῖς αὐτοῦ θελήμασιν εἴκοντας. Τὸ γὰρ χρῖον μεῖζόν ἐστι τοῦ χριομένου ὥσπερ καὶ τὸ ἁγιάζον δήπου τοῦ ἁγιαζομένου. Εἰ δεῖ οὖν τὰ ἐλάττω τοῖς μείζοσι πείθεσθαι, μείζων δὲ ἡ ἐκκλησία ἧς ὁ Χριστὸς κεφαλή, οὗ τὴν εἰκόνα φέρει ὁ πατριάρχης, πάντως δεῖ καὶ τὸν ὑπὸ τούτου ἁγιαζόμενον καὶ χριόμενον βασιλέα ὡς ἐνδεῆ τῆς τοιαύτης χάριτος ὄντα, δοῦλον δὲ — καὶ γὰρ παρὰ πατριάρχου λαμβάνει — πείθεσθαι τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ τῷ ταύτης ἐξηγουμένῳ πνευματικῶς εἰκόνα Χριστοῦ […].

[62] Cette théorie est présente dans l'oeuvre de Syméon de Thessalonique: Περὶ τοῦ Ἁγίου Ναοῦ καὶ τῆς τούτου καθιερώσεως (chapitre 146), publiée dans: Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. *J.-P. Migne*, tomus 155, Lutetiae Parisiorum 1866, 353.

[63] *A. Meliarakes*, Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου (1204–1261), Athènes/Leipzig 1898, 435–441. En ce qui concerne le passage *sine intervallo* de l'higoumène Arsène par toutes les étapes de l'hiérachie ecclésiastique, les sources historiques indiquent soit un jour (Akropolitès), soit trois jours (Blemmydès et Pachymérès), soit sept jours (Skoutariôtès).

[64] En ce sens, voir la lettre adressée par le patriarche de Nicée au pape Alexandre IV l'automne de l'année 1256: *L. Pieralli*, Una lettera del patriarca Arsenios Autorianos a papa Alessandro IV sull'unione delle chiese, JÖB 48 (1998) 171–188.

politiques de celui-ci contre le despotate d'Epir.[65] Après la mort prématurée de l'empereur Théodore II Laskaris (août 1258) et l'assassinat du régent Georges Mouzalon (septembre 1258), une assemblée élective réunie au Magnésie, à laquelle le patriarche Arsène n'a pas participé,[66] a choisi comme régent Michel Paléologue. Avant la proclamation impériale de Michel Paléologue à Nymphaion, le 1[er] janvier 1259,[67] a l'occasion de la visite que le patriarche Arsène a rendu a celui-ci à Magnésie à l'automne de l'année 1258, il y eut un épisode singulier dans le cérémonial byzantin: celui qui était déjà désigné régent a prêté *officium stratoris* pour le patriarche.[68]

Cet acte extrême d'humilité publique n'a pas été spécifique aux Byzantins, mais il a pénétré en Orient par le biais des lectures de *Donatio Constantini*[69] (*Constitutum Constantini*, document où l'empereur Constantin I[er] accomplit *officium stratoris* pour le pape Sylvestre I[er]), ainsi que par l'observation du

---

[65] A l'ordre impérial, le patriarche Arsène a émis une excommunication synodale à l'encontre du despotate d'Epir et de son souverain, Michel II, car celui-ci avait refusé de se soumettre à l'empereur de Nicée. Ensuite, à l'intervention de Nicéphore Blemmydès cet acte a été révisé. Voir: *V. Laurent* (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. IV (Les regestes de 1208 à 1309), Paris 1971, 1335.

[66] Deux sources (Pachymérès et *Testamentum*) localise le patriarche à Nicée durant cette réunion élective, et les deux autres (Akropolitès et Skoutariôtès) mentionnent la présence de celui-ci à Magnésie. Ainsi, nous avons opté pour l'information sûre, provenant de l'autobiographie du patriarche: Διαθήκη τοῦ ἁγιωτάτου Ἀρσενίου, ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου, dans: Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. *J.-P. Migne*, tomus 140, 949.

[67] Sur les débats concernant le moment de cette proclamation impériale de Michel VIII Paléologue en relation avec les couronnements ultérieurs voir: *V. Laurent*, Notes de chronographie et d'histoire byzantine: La date du premier couronnement de Michel VIII Paléologue, EO 36 (1937) 165–169; *P. Wirth*, Die Begründung der Kaisermacht Michaels VIII. Palaiologos, JÖB 10 (1961) 85–91; *A. Failler*, La proclamation impériale de Michel VIII et d'Andronic II, REB 44 (1986) 237–251.

[68] Les différences auprès de l'épisode de *Donatio Constantini*, dont les protagonistes sont le pape Sylvestre I[er] et l'empereur Constantin I[er], sont plus ou moins notables: le patriarche Arsène est presenté à une mule et non à un cheval, et Michel Paléologue est seulement régent et pas émpereur. Voir l'étude clasique sur ce cérémonial: *R. Holtzmann*, Der Kaiser als Marschall des Papstes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Beziehungen zwischen Kaiser und Papst im Mittelalter, Berlin/Leipzig 1928. Pour des détails concernant l'imitation de cette cérémonie dans l'éspace byzantine, et puis à la cour de Moscou (XVII-[ème] siècle) voir: *G. Ostrogorsky*, Zum Stratordienst des Herrschers in der byzantinisch-slavischen Welt, Seminarium Kondakovianum 7 (1935) 187–204. Un témoignage un plus sur le fait que ce cérémonial occidental était bien connu aux byzantines est sa prise dans le pamphlet antilatin *Panagiotae cum azymita disputatio*, rédigé peu après l'union de Lyon (juillet 1274). Dans ce text l'émpereur Michel VIII Paléologue est celui qui prête *officium stratoris* a l'occasion d'un cortège avec le portait du pape Grégoire X (1271–1276) mis à une mule. Voir: Anecdota Graeco-Byzantina, pars prior, ed. *A. Vassiliev*, 179.

[69] Avec certitude ce document a été connu par les Byzantins déjà dans la seconde partie du XII-[ème] siècle par le biais de la traduction en grec et du commentaire critique du canoniste Théodore Balsamon. Pour plusieurs détails concernant la circulation et l'impact de ce document dans l'espace byzantin voir: *J. Fried*, Donation of Constantine and Constitutum Constantini: The Misinterpretation of a Fiction and Its Original Meaning, with a contribution by *W. Brandes*, Berlin/New York 2007; *D. Angelov*, Imperial Ideology and Political Thought, 375–384; *Idem*, The Donation of Constantine and the Church in Late Byzantium, ed. *D. Angelov*, Church and Society in Late Byzantium, Kalamazoo 2009, 91–157. Une version en latin et la traduction en anglais de ce célèbre document, ayant une carrière intéressante en Orient et surtout en Occident, est disponible dans: *J. Fried*, Donation of Constantine and Constitutum Constantini, 129–145.

cérémonial à Constantinople occupée par les Latins (dans la première moitié du XIII-ème siècle). Ce document a circulé durant les derniers siècles de l'Empire byzantin, étant habituellement intégré aux collections législatives ou dans les documents unionistes, ce qui prouve de manière implicite une reconnaissance tacite de tous les privilèges accordés à l'Eglise par l'empereur Constantin Ier. *Donatio Constantini* était considéré à ce moment-là comme un document autenthique, qui devait être interprété, par contre, dans une certaine perspective. Ainsi, l'interprétation par les Orientaux[70] des informations du document se plaçait au pôle opposé par rapport à l'analyse occidentale: pour les Byzantins l'empereur Constantin Ier était la source d'autorité qui avait décidé *translatio Imperii* (avec toutes les enseignes impériales) de Rome à Constantinople et en aucun cas le pape Sylvestre Ier. En même temps, pour combattre les prétentions de primauté de la papauté, les mêmes Byzantins affirmaient que l'autorité dont bénéficiait l'institution pontificale en Occident était due à la générosité de Constantin Ier et non à une succession incessante à partir de l'Apôtre Pierre.

A part les informations théoriques provenant du document mis sur le compte de Constantin Ier, le cérémonial observé par les Latins à la cour de Constantinople tenait compte aussi d'une hiérarchisation très claire à l'intérieur de l'Eglise ainsi que dans les relations extérieures des représentants papaux. En ce qui concerne les relations au sein du Patriarcat latin de Constantinople, il est connu le fait que les légats papaux en mission sur le Bosphore avaient une autorité même plus grande que celle du patriarche latin qui y résidait: ils avaient le droit exclusif d'excommunier, en cas de nécessité, l'empereur latin de Constantinople.[71] D'autre part, les relations diplomatiques des représentants du pape exprimaient les mêmes principes de primauté: en 1214, dans la cathédrale Sainte Sophie, il a y eu lieu une rencontre entre le cardinal Pélage d'Albane et une délégation byzantine dirigée par le métropolite d'Ephèse et exarque d'Asie, Nicolas Mésaritès. Dans l'exposé que le chef de la délégation byzantine aura rédigé après, il est souligné le choc subi par le manque de respect des habitudes diplomatiques du cardinal, qui ne s'était pas élevè pour accueillir un hiérarque supérieur comme position ecclésiastique. De plus, le cardinal, qui est resté tout le temps sur son trône somptueux, portait des chaussures et une robe de couleur pourpre, et son cheval avait un harnachement de la même couleur.[72]

---

[70] Cette manière d'interpretation est specifique aux juristes byzantins qui défendaient les droits de Constantinople par rapport à Rome. Mais, le millieu ecclesiastique proposait une rhétorique politique différent: en appuyant ses arguments sur *Constitutum Constantini*, on se proposait l'avis de la relation entre l'empereur et le patriarche, y inclus entre l'Etat et l'Eglise. Voir dans ce sens: *D. Angelov*, The Donation of Constantine and the Church in Late Byzantium, 105–112.

[71] *J. Gill*, Byzantium and the Papacy, 1198–1400, New Brunswick 1979, 76–77. Pour le statut du patriarche latin de Constantinople au temps des papes Innocent III (1198–1216) et Honorius III (1216–1227) voir: *W. Duba*, The Status of the Patriarch of Constantinople after the Fourth Crusade, edd. *A. Beihammer* et alii, Diplomatics in the Eastern Mediterranean 1000–1500: Aspects of Cross-Cultural Communication, Leiden/Boston 2008, 63–91.

[72] *A. Heisenberg*, Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion (III. Der Bericht des Nikolaos Mesarites über die politischen und kirchlichen Ereignisse des Jahres 1214), München 1923, 22 [réédité dans: *A. Heisenberg*, Quellen und Studien zur spätbyzantinischen Geschichte, Gesammelte Arbeiten ausgewählt von *H.-G. Beck*, London 1973].

Les deux protagonistes de l'épisode de Magnésie de l'automne de l'an 1258 connaissaient parfaitement les connotations de ce rituel. En premier, Michel Paléologue, par la fonction de *megas konostaulos* (commandant du contingent de mercenaires latins au service de l'empereur) qu'il avait détenue, était un très bon connaisseur du cérémonial latin, et le patriarche Arsène, comme on en a déjà rappelé, quelques années auparavant avait fait partie d'une délégation nicéenne à Rome.[73] La seule explication plausible de ce geste humiliant à l'égard de Michel Paléologue est en étroite relation avec la fragilité de sa position à ce moment-là: en accomplissant *officium stratoris* il a eu pour but d'attirer de sa part un personnage très important, même si celui-ci a dû reconnaître l'autorité de l'un de ses futurs adversaires. De plus, pour augmenter le signe du respect qu'il portait à l'institution ecclésiastique et, implicitement, au patriarche, à l'occasion de la même rencontre de Magnésie, le régent Michel Paléologue a exprimé sa soumission inconditionnelle à l'Eglise, en témoignant que celle-ci était sa vraie mère.[74]

L'épisode *Magnésie 1258*, greffé sur le débat sur le rôle qu'un empereur byzantin a dans l'élection d'un patriarche (et de là, automatiquement, sur la possibilité d'un empereur de déposer un patriarche de ses fonctions) nous dévoile une société profondément changée par rapport à celle des Comnènes. Les conséquences de la perte de contrôle sur la Nouvelle Rome en faveur des chevaliers français et des vénitiens ont dépassé les limites visibles d'un déficit économique, en se transposant au milieu du XIII-ème siècle dans une crise idéologique profonde, qui a opposé le pouvoir spirituel à celui temporel, et à partir de ce moment les deux piliers de la société byzantine (l'Etat et l'Eglise) ont été dans une permanente dissonnance.

La mesure de surêté imposée par le patriarche et par le Synode patriarcal afin de protéger les droits au trône de l'empereur mineur Jean IV Laskaris s'est manifestée par la sollicitation succesive des serments solennels de la part de Michel Paléologue.[75] Mais, en quelques mois à peine, la position de celui qui avait passé par les humiliations décrites antérieurement (*officium stratoris* et la prestation des serments de foi) a radicalement changé: par la victoire de Pélagonie contre une puissante coalition anti-nicéenne (été-automne 1259),[76] Michel VIII Paléologue était déjà perçu comme le dirigeant capable de restaurer l'Empire.

---

73 *D. Angelov*, The Donation of Constantine and the Church in Late Byzantium, 114.

74 Georges Pachymérès: Relations Historiques (Livres I–III), edd. *A. Failler — V. Laurent* (CFHB XXIV/1), 131.II.1.26–133.II.1.2.

75 Il semble qu'il s'agissait d'une prestation de serment de foi avant chaque promotion (régent, despote, *co-imperator*) dans la période septembre 1258 — janvier 1259: Διαθήκη τοῦ ἁγιωτάτου Ἀρσενίου, ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου, dans: Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. *J.-P. Migne*, tomus 140, 949–951; *V. Laurent* (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. IV, 1341–1342.

76 Pour plusieurs détails de ce moment, voir: *M. Dendias*, Le roi Manfred de Sicile et la bataille de Pélagonie, dans: Mélanges Charles Diehl, I (Histoire), Paris 1930, 55–60; *D. Geanakoplos*, Greco-Latin Relations on the Eve of the Byzantine Restoration: the Battle of Pelagonia, 1259, DOP 7 (1953) 99–141; *D.M. Nicol*, The Date of the Battle of Pelagonia, BZ 49 (1956) 68–71; *P. Wirth*, Von der Schlacht von Pelagonia bis zur Wiedereroberung Konstantinopels, BZ 55 (1962) 30–37.

Cette position privilégiée l'a poussé à agir contre ses propres serments et à essayer d'instaurer une dynastie personnelle, en négligeant totalement les droits légitimes de l'empereur mineur.

En réconsidérant le contexte du refus du patriarche Arsène Autôreianos, manifesté par son propre isolement dans un obscur monastère bithynien au début du 1260, on peut tirer la conclusion que sa motivation inclut, d'un côté, la protection du descendant de l'empereur Théodore II en pleine concordance avec le soutien constant de la politique de la dynastie des Laskaris (auxquels il devait en grande mesure la fonction ecclésiatique qu'il occupait), et de l'autre, la protection de l'autorité que l'institution ecclésiastique clamait dans ses rapports avec l'Etat.

Dans cette situation extrême, Michel VIII Paléologue a décis *le trasfert* sur le trône patriarcal vacant du métropolite d'Ephèse, Nicéphore II (PLP 21596, 1260–1261),[77] un adversaire reconnu des Laskaris. Dans le contexte où la population de l'Asie Mineure était encore profondément attachée à l'ancienne famille impériale de Nicée, cette mutation a été accueillie avec une attitude hostile: le clergé et les habitants de la capitale micro-asiatique ont déclenché une révolte violente à l'occasion de l'investiture officielle, en obligeant le nouveau patriarche à se refugier à Nymphaion, où il est mort au février 1261. Deux évêques, Andronic de Sardes (PLP 959)[78] et Manuel Disypatos de Thessalonique, ont été déposés de leurs fonctions[79] pour avoir manifesté de l'hostilité envers le patriarche et le *co-imperator*. Les racines de cette rupture interne dans l'Eglise byzantine peuvent être identifiées à ce moment-là, car l'un des arguments du refus de Nicéphore II était d'ordre canonique, c'est-à-dire le transfert de celui-ci d'Ephèse à Nicée, une mutation qui était perçue comme étant contre les réglements ecclésiastiques, surtout parce que son prédécesseur était encore en vie et n'avait pas présenté la démission.[80] Puis, même revenu sur le trône patriarcal (mai–juin 1261), aux insistences du *sebastokrator* Constantin Tornikes (PLP 29129) auprès de Michel VIII Paléologue,[81] Arsène a refusé obstinément de reconnaître, au début, les ordinations existentes et les actes signés par son prédécesseur, et puis en restreignant son interdiction seulement aux ordinations des évêques. Une telle attitude extrémiste ne pouvait pas être en faveur de l'Eglise.

D'autre part, la position de Michel VIII Paléologue est devenue intangible pour ses adversaires suite à la conquête surprenante de Constantinople en juillet

---

77 Pour le tableau chronologique du patriarcat de Nicéphore II (mars 1260 — février 1261) voir: *V. Laurent*, La chronologie des patriarches de Constantinople au XIII^e s. (1208–1309), REB 27 (1969) 140–142; *A. Failler*, Chronologie et composition dans l'*Histoire* de Georges Pachymère, REB 38 (1980) 45–53; *J. Preiser-Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz, 109.

78 Pour la plus récente investigation prosopographique voir: *J. Preiser-Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz, 389–390.

79 *V. Laurent* (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. IV, 1349.

80 *J.-M. Mayeur — A. Vauchez* et al., Histoire du Christianisme des origines à nos jours, tome V (Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté, 1054–1274), Paris 1993, 675–676.

81 *A. Kontogiannopoulou*, Τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν (1265–1310), 188.

1261. Même s'il n'a pas été présent aux cérémonies dédiées à cet évènement (le 15 août 1261), le patriarche Arsène Autôreianos a accepté de sacrer à nouveau Michel VIII Paléologue, avec sa femme, dans la cathédrale Sainte Sophie (septembre–octobre 1261),[82] tandis que l'héritier *de jure* au trône, Jean IV Laskaris, a été tenu loin de ces festivités.

La relation entre l'empereur et le patriarche paraît être stable, mais la situation s'est détérioré peu de temps après (l'automne de l'année 1261). La première raison de cette tension étant les rumeurs sur l'intention de Michel VIII de divorcer de sa femme, Théodora (PLP 21375), et d'épouser la veuve de Jean III Vatatzès, Constance-Anne de Hohenstaufen.[83] Une seconde raison était les mariages intempestifs et forcés des trois filles de Théodore II Laskaris avec des représentants obscurs en déhors des frontières de l'Empire.[84] Mais, le conflit manifeste entre Arsène et Michel VIII s'est produit seulement après que le patriarche avait appris en retard l'élimination du mineur Jean IV Laskaris de l'acte de gouvernance, qui avait été rendu aveugle (le 25 décembre 1261). En conséquence, en janvier 1262, il a excommunié l'empereur,[85] en déclenchant une nouvelle crise dans l'Empire.[86]

Même si Michel VIII Paléologue a menacé de demander au pape d'annuler son excommunication, le patriarche est resté intransigeant, en suggérant que l'unique situation qui le ferait enlever cette interdiction, soit le renoncement de

---

[82] *A. Failler*, Chronologie et composition dans l'*Histoire* de Georges Pachymère, REB 38 (1980) 39–44. Voir aussi: *R. Macrides*, The New Constantine and the New Constantinople — 1261, BMGS 6 (1980) 14; *F. Dölger*, Die dynastische Familienpolitik des Kaisers Michael Palaiologos (1258–1282), edd. *M. Grabmann — K. Hofmann*, Festschrift Eduard Eichmann zum 70. Geburtstag: dargebracht von seinen Freunden und Schülern in Verbindung mit Wilhelm Laforet, Paderborn 1940, 179–190 [réédité dans: *F. Dölger*, Παρασπορά: 30 Aufsätze zur Geschichte, Kultur und Sprache des byzantinischen Reiches, Ettal 1961, 178–188].

[83] *A.-M. Talbot*, Empress Theodora Palaiologina, wife of Michael VIII, DOP 46 (1992) 296; *D. Angelov*, Imperial Ideology and Political Thought, 374; *V. Laurent* (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. IV, 1363.

[84] Pour des détails concernant les mariages des trois filles de l'empereur Théodore II voir: *A. Failler*, Chronologie et composition dans l'*Histoire* de Georges Pachymère, REB 38 (1980) 67–71.

[85] *V. Laurent* (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. IV, 1362; *P. Gounaridis*, Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν, 37. L'excommunication prononcée à l'encontre de l'empereur n'a pas signifié l'exclusion totale de celui-ci des membres de l'Eglise (*le grand anathème*) mais l'interdiction aux Sacrements pour une certaine période de temps, en fonction de l'accomplissement des demandes du patriarche, accompagnée du fait que le nom de l'empereur n'était pas prononcé aux offices et des prières n'étaient pas faites pour sa personne. Malgré tout cela, la participation de l'empereur-pénitent aux Sacrements semble avoir été tolérée en l'absence du patriarche. Voir: *A. Kontogiannopoulou*, Τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν (1265–1310), 191; *D. Angelov*, The Confession of Michael VIII Palaiologos and King David, JÖB 56 (2006) 195.

[86] Comme réaction directe au geste de l'empereur, les habitants de la région Trikokkia, située au Sud-Est de Nicée, ont commencé une révolte populaire, constituée autour d'un Pseudo-Jean IV, révolte qui a imposé l'intervention de l'armée impériale. Pour plusieurs détails à consulter: *M. Bartusis*, The Late Byzantine Army: Arms and Society, 1204–1453, Philadelphia 1992, 54–58; *A. Laiou*, Peasant Rebellion: Notes on its Vocabulary and Typology, ed. *M. Th. Fögen*, Ordnung und Aufruhr im Mittelalter: historische und juristische Studien zur Rebellion, Frankfurt am Main 1995, 99–106; *T. Shawcross*, In the Name of the True Emperor, 209–211; *M. Bartusis*, The Chadenos Affair (Pachymeres, Book 1, Chapters 5–6), ZRVI 45 (2008) 157–168.

tous les deux à leurs fonctions.[87] Certainement, au-delà de la dispute personnelle entre les deux protagonistes, il y avait aussi une mise politique: aux premières années du règne de Michel VIII on pourrait imputer une augmentation injustifiée des taxes et des impôts commerciaux (*kommerkion*), des ingérences dans l'acte de justice, ainsi que le renoncement à la politique orientale des Laskaris, qui a menè ultérieurement à la perte graduelle de l'Asie Mineure.

Enfin, après deux ans d'essais répétés de l'empereur concernant l'enlèvement de son interdiction, période durant laquelle il a été sans cesse confronté au refus du patriarche,[88] en mai 1264,[89] pour les accusations d'avoir effacé un psaume pour l'empereur de l'office des matines et d'avoir fait communier les fils du sultan selgiucide d'Iconium, Izz ed-Din II, sans qu'ils soient baptisés,[90] Arsène a été déposé de ses fonctions et exilé au monastère Saint Nicolas de Proconnèse. Cette décision a été prise par un synode local tenu à Constantinople, dirigé de l'ombre par l'empereur Michel VIII.[91] Dans son ouvrage autobiographique, rédigé durant l'exile (1264–1273), Arsène a réaffirmé la sentence d'excommunication *sine die* de l'empereur et de tous ses fidèles.[92] Jusqu'à

[87] Διαθήκη τοῦ ἁγιωτάτου Ἀρσενίου, ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ρώμης καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου, dans: Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. *J.-P. Migne*, tomus 140, 956A.

[88] Très suggestive est l'une des réunions qui a eu lieu à cette époque-là entre l'empereur et le patriarche, moment décrit par le chroniqueur Georges Pachymérès (Relations Historiques. Livres I–III, edd. *A. Failler — V. Laurent*, CFHB XXIV/1, 281.III.19.20–283.III.19.11): après avoir envoyé plusieurs messagers auprès du patriarche pour obtenir son pardon, Michel VIII s'est décidé de se présenter lui-même devant le grand prélat; a cette occasion-là, devant l'assistance, l'empereur, en enlevant sa couronne, s'est agenouillé devant le patriarche en lui demandant de renoncer à l'excommunication; ce geste d'extrême humilité a été accompagné par le renoncement à son épée impériale, mais étant donné que Arsène a essayé de faire la sienne, l'empereur est revenu sur cette décision en accusant le prélat d'avoir voulu lui donner la mort. Cet incident a été interprété comme une translation en Orient des disputes spécifiquement occidentales entre le pape et l'empereur (la théorie des deux épées, la temporale et la spirituelle), et dans ce cas le patriarche a eu l'intention de retirer à l'empereur ses prérogatives impériales. Voir: *M. Th. Fögen*, Kaiser unter Kirchenbann im östlichen und westlichen Mittelalter, Rechtshistorisches Journal 16 (1997) 527–549.

[89] Pour plusieurs commentaires concernant le moment de la démission du patriarche Arsène voir: *A. Failler*, Chronologie et composition dans l'*Histoire* de Georges Pachymère, REB 39 (1981) 155–164.

[90] Malgré tout cela, il semble que quelques-uns des descendants du sultan Izz ed-Din II aient été baptisés. Voir: *E. A. Zachariadou*, Οἱ χριστιανοὶ ἀπόγονοι τοῦ Ἰζζεδδὶν Καϊκαοὺς Β′ στὴ Βέροια, Μακεδονικά 6 (1964–1965) 62–74.

[91] Georges Pachymérès: Relations Historiques (Livres IV–VI), edd. *A. Failler — V. Laurent* (CFHB XXIV/2), 329.IV.1–355.IV.8.

[92] L'écrit autobiographique (Διαθήκη τοῦ ἁγιωτάτου Ἀρσενίου, ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου, dans: Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. *J.-P. Migne*, tomus 140, 956C), ainsi que le chroniqueur Pachymérès (Relations Historiques. Livres IV–VI, edd. *A. Failler — V. Laurent*, CFHB XXIV/2, 409.IV.28.9–11) mentionnent une excommunication promulguée par le patriarche Arsène, le plus probablement en mars 1264, qui visait Joseph, le confesseur de l'empereur et le futur patriarche de Constantinople (1266–1275; 1282–1283), pour avoir osé d'accorder le pardon à l'empereur suite à la confession de celui-ci, contre l'excommunication patriarcale. Malgré cela, l'information doit être prise avec beaucoup de réserves. Voir: *I. Sykoutres*, Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν, 324–328; *V. Laurent*, L'excommunication du patriarche Joseph Ier, 489–496. Dans le même sens, voir aussi le dialogue à distance entre l'arsénite

sa mort (le 30 septembre 1273),[93] l'ancien patriarche[94] n'a pas pu quitter l'île de Proconnèse.

De l'incrimination d'un geste impérial jusqu'à la rupture manifeste de la communion avec le patriarche de Constantinople et donc, au schisme, il n'y avait plus qu'un seul pas à faire, chose survenue en 1267. En invoquant le fait que la révocation d'Arsène n'a pas été canonique, l'élection du patriarche Germain III (PLP 17091, 1265–1266)[95] et surtout celle du patriarche Joseph I^er^ (PLP 9072, 1266–1275)[96] ont été contestées par les arsénites, mais lorsqu'au 2 février 1267 ce dernier patriarche a osé pardonner l'empereur pour son crime commis contre l'empereur mineur Jean IV,[97] le schisme est devenu un fait accompli. Leurs adversaires sont devenus les disciples du patriarche à ce moment-là, d'où le nom qu'ils portent (joséphites). Chacune des deux parties, en réévaluant la relation entre Arsène et Michel VIII, proposait des solutions divergeantes: les arsénites soutenaient la nécessité de l'imposition d'une *akribeia* canonique, en sollicitant

Macaire, le métropolite de Pisidie et la mise hors de cause du patriarche Joseph I^er^: Τοῦ μητροπολίτου Πισσιδείας πρὸς τὸν μητροπολίτην Θεσσαλονίκης κὺρ Μανουὴλ τὸν Δισύπατον πῶς καὶ τίνα τρόπον ἀφωρίσθη ὁ κὺρ Ἰωσὴφ παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου κυροῦ Ἀρσενίου ὡς λύων ἅπερ αὐτὸς ἔδησε κανονικῶς, ed. *S. Eustratiades*, Ὁ πατριάρχης Ἀρσένιος ὁ Αὐτωρειανός, 89–94; Πιττάκιον τοῦ πατριάρχου κῦρ Ἰωσὴφ πρὸς τὸν μετὰ ταῦτα [γεγονότα] Θεσσαλονίκης μητροπολίτην κῦρ Ἰγνάτιον, δέσμιον ὄντα τηνικαῦτα διὰ τὴν λατινικὴν ὑπόθεσιν, ed. *V. Laurent*, L'excommunication du patriarche Joseph I^er^, 495–496.

[93] *J. Gill*, Notes on the *De Michaele et Andronico Palaeologis* of George Pachymeres, BZ 68 (1975) 303.

[94] *L. Petit* (dans: Dictionnaire de Théologie Catholique, I.2, Paris 1937, 1993) a inventorié les écrits rédigés par le patriarche Arsène I^er^. Les écrits/passages indiqués comme autenthiques par l'auteur cité sont les suivants: a) le célèbre *Testamentum* (PG 140, 947–958); b) une partie du *Rituel du Sacrement de l'Extrême Onction* (PG 140, 808); c) une série *d'actes officiels* de la première période de patriarcat (*A. Meliarakes*, Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου, 1204–1261, Athènes /Leipzig 1898, 571–576); d) un traité inédit encore, dans le manuscrit n° 7 de la Bibliothèque *Lincoln* d'Oxford, sous le titre: Λόγος περὶ τοῦ πότε καὶ διὰ τινῶν ἡ τῆς Ῥώμης ἐξέπεσεν ἐκκλησία.

[95] Pour le tableau chronologique du patriarcat de Germain III (mai 1265 — septembre 1266) voir: *V. Laurent*, La chronologie des patriarches de Constantinople, 143–144; *A. Failler*, Chronologie et composition dans l'*Histoire* de Georges Pachymères, REB 39 (1981) 173–180; *J. Preiser-Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz, 6. Voir aussi: *I. Sykoutres*, Συνοδικὸς τόμος τῆς ἐκλογῆς τοῦ πατριάρχου Γερμανοῦ τοῦ Γ′ (1265–1266), ΕΕΒΣ 9 (1932) 178–212; *Idem*, Συμπληρωματικὰ τοῦ συνοδικοῦ τόμου Γερμανοῦ τοῦ Γ′, ΕΕΒΣ 10 (1933) 435–437.

[96] Pour le tableau chronologique du premier patriarcat de Joseph I^er^ (décembre 1266 — janvier 1275) voir: *V. Laurent*, La chronologie des patriarches, REB 27 (1969) 144; *A. Failler*, Chronologie et composition dans l'*Histoire* de Georges Pachymères, REB 39 (1981) 164–169.

[97] *V. Laurent* (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. IV, 1386. Il est très intéressant le fait que le monarque a émis le jour de l'installation du patriarche (le 28 décembre 1266) une décision par laquelle il établissait que les décisions du nouveau patriarche devraient avoir force de loi, comme les décrets impériaux: *F. Dölger* (hrsg.), Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reichs, 3. Teil, 1939d; *St. Perentidis*, Le terme *néara* sous les premiers Paléologues, dans: Subseciva Groningana. Studies in Roman and Byzantine Law IV (Novella Constitutio. Studies in Honour of Nicolaas van der Wal), Groningae 1990, 169–170. Il faut aussi souligné que le moment de la levée de l'excommunication a été préparé avec beaucoup d'attention dans la rhétorique impériale, Michel VIII en comparant sa proprie situation pénitentielle à celle du roi David. Plus encore, son argumentation fait appel à la *foi* comme l'unique source du pardon divin. Voir: *D. Angelov*, The Confession of Michael VIII Palaiologos, 193–204.

automatiquement le retrait du trône de l'empereur, tandis que les joséphites étaient en faveur d'une *oikonomia*, selon laquelle le monarque doit se repentir, mais au final, il doit être pardonné. Mais, de ce débat canonique les deux factions sont arrivées à s'exclure réciproquement par des dures sentences d'excommunication. Bien qu'ils aient eu un front commun de lutte, après l'abdication du patriarche Joseph Ier en janvier 1275 qui s'est déclaré contre l'union avec Rome,[98] les deux parties n'ont pas réussi à trouver leur voie commune.

Si les arsénites ont condamné l'élection des deux premiers successeurs d'Arsène (Germain III et Joseph Ier) en motivant que le patriarche légitime était encore en vie, les protestations se sont multipliées après la signature de l'union avec Rome (le 6 juillet 1274) et l'installation comme patriarche de Jean XI Bekkos (PLP 2548, 1275–1282).[99] Ce fait est indiqué aussi dans la chronologie des documents qui forment le *dossier de la crise arsénite* (beaucoup de ces documents ont été rédigés entre 1275 et 1276). Malgré cela, la présence des arsénites comme un groupe articulé s'est fait ressentie après la mort de l'empereur Michel VIII Paléologue qui a essayé de s'imposer par la force dans ce conflit, en dictant de nombreux révocations et exiles. Initialement, le parti des fidèles du patriarche déposé de ses fonctions en 1264 a essayé de résoudre cette question canonique, en espérant que, plus tôt ou plus tard, leur mentor sera réinstallé sur le trône. Ensuite, la crise a pris une forte dimension politique et sociale: d'un côté, les arsénites se sont opposés à la politique unioniste de l'empereur Michel VIII et à ses fidèles (les représentants de l'Église officielle), en contestant aussi la légitimité même de

---

[98] Déjà depuis l'année 1273, le patriarche Joseph Ier a prêté serment en jurant qu'il n'accepterait l'union avec Rome, et au debut de l'année 1274 il s'est retiré, sans une démission écrite, au monastère Peribleptos de Constantinople. Enfin, en janvier 1275, comme l'union avec Rome avait été déjà signée (en juillet 1274), il a déposé sa démission de manière oficielle: *V. Laurent*, Le serment antilatin du patriarche Joseph Ier, EO 26 (1927) 396–407.

[99] Jean Bekkos a été au début un anti-unioniste convaincu, cause pour laquelle il a été emprisonné en 1273. En étudiant de plus près les Pères latins, il a révisé partiellement sa position, étant libéré en 1274, et après peu de temps devenant le patriarche unioniste de Constantinople. En décembre 1282, immédiatement après la mort de l'empereur Michel VIII Paléologue, Jean XI Bekkos a été déposé du trône patriarcal, en étant accusé d'hérésie. Enfin, le synode du Palais Blachernes de 1285 l'a condammné au prison, avec Constantin Méliténiote et Georges Métochite. Pour le tableau chronologique du patriarcat de Jean XI Bekkos (mai 1275 — décembre 1282) voir: *V. Laurent*, La chronologie des patriarches, 145. En même temps, pour d'autres détails concernant l'activité de ce patriarche, voir: *R. Souarn*, Tentatives d'union avec Rome: un patriarche grec catholique au XIIIe siècle, EO 3 (1899–1900) 229–237 (I), 351–360 (II); *J. Dräseke*, Johannes Bekkos und seine theologischen Zeitgenossen, Neue Kirchliche Zeitschrift 18 (1907) 877–894; *A. Zotos*, Ἰωάννης ὁ Βέκκος, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης, ὁ λατινόφρων, Monaco 1920; *J. Gill*, John Beccus, Patriarch of Constantinople, 1275–1282, Βυζαντινά 7 (1975) 251–266; *N. Xexakes*, Ἰωάννης Βέκκος καὶ αἱ θεολογικαὶ ἀντιλήψεις αὐτοῦ, Athènes 1981; *G. Richter*, Johannes Bekkos und sein Verhältnis zur Römischen Kirche, BF 15 (1990) 167–217; *A. Papadakis*, Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289), Revised edition, Crestwood 1997, 22–35, 73–81, 88–105; *Y. Spiteris*, Giovanni Beccos: Un convinto sostenitore dell'unità tra la Chiesa Greca e quella Latina. A sette secoli dalla sua morte (1297–1997), Studi Ecumenici 16 (1998) 459–491; *P. Gounaridis*, Ἰωάννης Βέκκος ἐχθρὸς Ῥωμαίων, dans: Βαλκάνια καὶ Ἀνατολικὴ Μεσόγειος (12ος–17ος αἰώνες), Athènes 1998, 29–40; *A. Riebe*, Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel: Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kircheunion von Lyon (1274), Wiesbaden 2005.

sa dynastie qui aurait pris naissance par crime et aurait été excommunié et de l'autre, ce mouvement représentait les doleances de la population de l'Asie Mineure, qui se voyait abandonnée par la politique occidentale de Michel VIII.

La plupart de ceux qui ont choisi de lutter contre l'empereur et contre l'Eglise provenait du milieu monacal, qui a recruté à son tour de nombreux membres de la communauté rurale d'Asie Mineure. Parmi les arsénites n'étaient que peu de représentants du haut clergé ou de l'aristocratie byzantine, ces deux composantes sociales en constituant le noyau du parti des joséphites. Le chroniqueur Georges Pachymérès a décrit la situation sociale durant la crise arsénite par les phrases suivantes: *En vérité le schisme de l'Eglise allait alors croissant, à ce point que dans les maisons les habitants étaient divisés, le père se comportant d'une façon et le fils d'une autre, de même pour la mère et la fille, la bru et la belle-mère. Les plus nombreux* [des schismatiques] *étaient les moines partisans d'Hyacinthe, gens instables qui erraient de lieu en lieu, en militant pour le patriarche exilé* [Arsène]. *Mais il y en avait d'autres, également renommés pour leur vertu, venus du Galèsion et d'autres monastères, comme ceux qui avaient alors leur résidence dans le monastère du Pantépoptès;* […]. *A partir de ce moment-là, l'Eglise était atteinte, et les hommes se séparaient les uns des autres; un tel prenait part avec tel autres aux divines assemblées, tandis que d'autres appliquaient strictement, jusqu'aux coupes mêmes et aux conversations, la règle:* Ne prends pas, ne touche pas! *Le schisme prévalait, et celui qui hier mettait toute sa confiance dans un tel, aujourd'hui se détournait de lui.*[100] Plus figurative est encore la présentation que fait le métropolite Théolepte de Philadelphie, qui previent ses fidèles des dangers des associations avec les schismatiques: *Sous le masque de l'amitié et sous les peaux des brebis il y a les loups et les ennemis. Ils cherchent de la nourriture comme les terribles loups, et là où ils trouvent le troupeau sans berger, ils le sortent et le déchirent. C'est le travail des gens trompeurs et des maîtres menteurs, qui pretendent être pieux et prennent l'habit de la pauvreté, mais leur pensée est sombre, cherchant des plaisirs, aimant l'argent, étant vaniteux, diffamateurs, intrigants, aimat les querelles, vengeurs et fous. En désirant satisfaire leurs propres plaisirs, ils arrivent dans les villages et dans les villes en hurlant comme les loups.*[101]

---

[100] Georges Pachymérès: Relations Historiques (Livres IV–VI), edd. *A. Failler — V. Laurent* (CFHB XXIV/2), 407.IV.28.24–409.IV.28.3 et 511.V.23.15–19:Τότε δὲ καὶ ταῖς ἀληθείαις τὸ σχίσμα τῆς ἐκκλησίας ηὐξάνετο, ὡς καὶ κατ' οἰκίας τοὺς ἐντὸς διηρῆσθαι καὶ ἄλλως μὲν πατέρα διάγειν, ἄλλως δ' υἱόν, καὶ μητέρα καὶ θυγατέρα, καὶ νύμφην καὶ πενθεράν. Ἦσαν δὲ πλείους καὶ οἱ περὶ τὸν Ὑάκινθον μοναχοί, ἄστατοι τινὲς καὶ εἰς τόπους ἐκ τόπων πλανώμενοι, ὑπὲρ τοῦ πατριάρχου ζηλοῦντες ἐξορισθέντος. Ἄλλοι δὲ γε καὶ εἰς ἀρετὴν διαβεβοήμενοι ἐκ τὲ τοῦ Γαλησίου καί ἑτέρων μονῶν, ὡς οἱ τότε τῇ τοῦ Παντεπόπτου μονῇ προσκαθήμενοι […]. Ἐντεῦθεν τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐνόσει, καὶ διεστέλλοντο ἀπ' ἀλλήλων ἄνθρωποι, καί ὁ μὲν ἐκοινώνει τῷδε τῶν θείων συνάξεων, οἱ δὲ μὴ ἅψῃ, μὴ θίγῃς μέχρι καὶ ἐκπωμάτων αὐτῶν καὶ προσφωνημάτων ἀπακριβούμενοι. Ἤιρετο δὲ τὸ σχίσμα μεῖζον, καὶ ὁ χθὲς ἐπὶ τῷδε πληροφορούμενος σήμερον ἀπεστρέφετο.

[101] Ὅτι δεῖ φεύγειν τοὺς ἀποσχιζομένους τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν, ed. *R. Sinkewicz*, A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses, 54.44–51: ἐν σχήματι φιλίας καὶ δέρμασι προβάτων ἐχθροὶ καὶ λύκοι ὄντες, λύκοι ὠρυόμενοι ζητοῦσι τροφὴν καί, ὅταν ἀφύλακτα εὑρέσωσι πρόβατα, ἁρπάζουσιν αὐτὰ καὶ διασπαράσσουσι. Τοῦτο ποιοῦσι καὶ οἱ ἀπατεῶνες ἄνθρωποι καὶ

Transposé dans le dogme ecclésiologique, le principal argument en faveur de la rupture avec l'Eglise officielle consistait en l'innéficacité de la grâce et, en conséquence, des Sacrements officiés par un prêtre/évêque qui ne démontrait un comportement irréprochable.[102] Mais tout de suite, cette idée menait à un autre débat, plus profond encore, dont la mise n'était pas l'éloignement de quelques représentants du clergé, mais le remplacement de toute l'hiérarchie en place. Ainsi, les arsénites contreposaient à l'Eglise visible (institutionnelle, mais disposée vers des formes perverses d'*oikonomia*) une Eglise invisible (charismatique, une communauté idéale, formée exclusivement de saints, avec une hiérarchie quel seul Dieu connaît, qui applique *akribeia* afin de garder sa pureté). Jean Chrysostome, Maxime le Confesseur et Théodor le Studite étaient des exemples qu'ils ont utilisés habituellement pour soutenir que leur attitude de révolte n'était pas blâmable. Enfin, en suivant cette direction, les schismatiques n'ont pas reconnu les élections patriarcales du vivant d'Arsène, les ordinations réalisées par les patriarches respectifs étant considérées comme nulles. Si on ajoute à cette situation la scission dans l'Eglise byzantine due à l'union avec Rome, on peut affirmer sans faute qu'aux dernières années du XIII-ème siècle, très peu de clercs étaient encore reconnus par tous les segments de l'Eglise byzantine: seulement ceux qui avaient été ordonnés avant 1264, sauf la période du patriarcat de Nicéphore II, et qui, en plus, avaient manifesté leur dissidence durant la période d'union avec Rome (1274–1283).

Après la mort de l'empereur Michel VIII Paléologue (décembre 1282), la crise arsénite est entrée dans une phase nouvelle. Si durant la période antérieure les mises des arsénites étaient liées au retour sur le trône d'Arsène, et puis, à la lutte ouverte contre l'union avec Rome, l'année 1283 marque le début des disputes acharnées, par des négociations, pour l'obtention du *thronos* patriarcal. La lutte contre l'union de Lyon était devenue un sujet anodin après la décision de l'empereur Andronic II Paléologue (PLP 21436, 1282–1328), prise dès les premières journées de l'année 1283, de revenir à l'Orthodoxie. Il restait encore que tous ce qui avaient approuvé cet acte abominable soient dévoilés et condamnés.

ψευδοδιδάσκαλοι, οἱ εὐλάβειαν μὲν ὑποκρινόμενοι καὶ σχῆμα πτωχείας περικείμενοι, ἔσωθεν δέ ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν ἐσκοτισμένοι ὄντες, φιλήδονοι, φιλάργυροι, κενόδοξοι, ὑβρισταί, πλῆκται, φιλόνικοι, μνησίκακοι καὶ παντελῶς μαινόμενοι. βουλόμενοι γὰρ ποιεῖν τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας, εἰσέρχονται εἰς πόλεις καὶ χώρας καὶ ὠρύονται ὡς λύκοι.

[102] Cette question a été un sujet de discorde entre Augustin et les donatistes au début du V-ème siècle. Ils soutenaient la relation nécessaire entre la qualité de l'officiant et l'oeuvre de la grâce, tandis que l'évêque d'Hippo Regius a précisé que la grâce ne dépendait pas de l'officiant, mais de Dieu, qui est le vrai officiant des Sacrements. Au XIII-ème siècle, Thomas d'Aquin a défini les deux positions antinomiques par les formules: *ex opere operato* (le travail de la grâce est efficace par lui-même) et *ex opere operantis* (le travail de la grâce est efficace par la personne de l'officiant), l'Eglise romaine optant pour la première formule ecclésiologique. La réfutation de l'argumentation des schismatiques appartient au métropolite d'Ephèse, Jean Chilas (Λόγος συντεθείς, dans: Documents inédits d'ecclésiologie byzantine, ed. *J. Darrouzès*, 348–413) et à Théolepte, métropolite de Philadelphie (Λόγος λαληθεὶς πρὸς τὸ κατὰ τὴν Φιλαδελφείαν χριστιανικώτατον πλήρωμα, ed. *R. Sinkewicz*, A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses, 66–95), tandis que le point de vue des arsénites est présenté dans le traité Λόγος ὑπέρ τῶν σχιζομένων, publié par *P. Nikolopoulos*, Ἀνέκδοτον Ἀρσενιατικὸν, 260–280.

Les deux premières élections patriarcales n'étaient pas en faveur des arsénites. Au contraire, le retour dans la dignité patriarcale de Joseph Ier (1282–1283)[103] a réouvert les différends antérieurs avec le parti des joséphites. En échange, l'avènement du patriarche Grégoire II (PLP 4590, 1283–1289)[104] a commencé de manière prometteuse: même s'il n'apartenait pas au groupe arsénite, ceux-ci ont accepté Grégoire II au début, car son ordination a été considérée comme parfaitement canonique. En connaissant les *prétentions* canoniques des schismatiques, l'empereur Andronic II et le futur patriarche ont cherché avec beaucoup d'attention la personne qui puisse conférer l'ordination,[105] en choisissant au final l'évêque Gérasime d'Héraclée de Thrace (PLP 3747),[106] un connu anti-unioniste.

En février-avril 1284, à Atramyttion[107] s'est tenu une réunion synodale des représentants des deux partis religieux en vue d'une union: même s'ils ont promis de respecter le jugement de Dieu et de comprendre le signe divin en s'unissant avec l'Eglise officielle au cas où leur confession de foi serait brûlée, au moment où les choses se sont passées de cette manière, les arsénites se sont retractés et seulement une petite partie, ayant en tête Jean Tarchaneiotès (PLP 27487), y est revenue.[108] Les disputes internes ont commencé dans l'Empire, car le patriarche a promulgué un décret dans lequel il était reconnu à son prédécesseur, Joseph Ier, le

103 Pour le tableau chronologique du second patriarcat de Joseph Ier (décembre 1282 — mars 1283) voir: *V. Laurent*, Mélanges: Les dates du second patriarcat de Joseph Ier (31. XII 1282 — 26. IV 1283), REB 18 (1960) 205–208; *V. Laurent*, La chronologie des patriarches, 145–146.

104 Pour le tableau chronologique du patriarcat de Grégoire II (mars 1283 — juin 1289) voir: *V. Laurent*, La chronologie des patriarches, 146–147. Pour d'autres détails concernant l'activité de ce patriarche, voir: *W. Lameere*, La tradition manuscrite de la corespondance de Grégoire de Chypre, patriarche de Constantinople (1283–1289), Bruxelles/Rome 1937; *A. Sopko*, Gregory of Cyprus: A Study of Church and Culture in the late thirteenth Century Byzantium (PhD thesis), London [s.a.]; *I. Ică jr.*, Sinodul constantinopolitan din 1285 şi învăţătura despre Sfântul Duh a patriarhului Grigorie II Cipriotul în contextul controversei asupra lui Filioque, Mitropolia Ardealului 32 (1987) 47–78; *I. Pérez Martín*, El Patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240–1290) y la transmisión de los textos clásicos en Bizancio, Madrid 1996; *A. Papadakis*, Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289), Revised edition, Crestwood 1997; Tomosul Sinodului constantinopolitan din 1285 — precizarea pnevmatologiei ortodoxe şi replica ortodoxă la învăţătura despre Filioque (traduction par *I. Ică jr.*), Studii Teologice 2 (2006) 120–144.

105 Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte — Historia Rhomaïke, ed. *J. L. van Dieten* (Bibliothek der Griechischen Literatur 4), 147.VI.165–148.VI.166. L'épisode d'élection et d'ordination du patriarche Grégoire II est présenté in extenso dans: *P. Gounaridis*, La Canonisation du patriarche Joseph, Σύμμεικτα 17 (2005) 242–243.

106 Pour des détails prosopographiques voir: *J. Preiser-Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz, 142.

107 Une présentation élargie de ce synode peut être consultée dans: *A. Kontogiannopoulou*, Τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν, 208–210; *P. Gounaridis*, Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν (1261–1310), 137–141.

108 La succession des annonces triomphalistes sur l'union, suivies tout de suite de l'excomunication de ceux qui n'ont pas respecté leur parole, peut être étudiée dans: *V. Laurent* (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. IV, 1469–1473. Voir aussi: *A. Laiou*, Constantinople and the Latins: the Foreign Policy of Andronicus II (1282–1328), Cambridge 1972, 34–35.

mérite de s'être opposé à l'union, en subissant ainsi la révocation de sa dignité pour la pureté de sa croyance.[109]

Très probablement, en compensation pour la décision de béatification de l'ancien patriarche Joseph Ier, ainsi que pour un éventuel soutien à une nouvelle tentative d'union, en 1285 l'empereur Andronic II a permis aux arsénites d'amener à Constantinople la dépouille mortelle d'Arsène. La fastueuse procession à laquelle ont participé la famille impériale et de nombreux dignitaires,[110] ainsi que la mise du sarcofage dans la cathédrale Sainte Sophie ont préparé le terrain pour la vénération des reliques de Saint Arsène. Deux arguments ont contribué de manière significative à cette décision de béatification: d'un côté, son corps a été découvert intact, et de l'autre, il y avait des gens qui pouvaient confirmer des merveilles réalisées par l'intermédiaire de Saint Arsène, déjà après sa mort en exile.[111] Ainsi, très peu de temps après le déplacement de sa dépouille terrestre de l'île de Proconnèse à Constantinople, les reliques sont devenues objet de vénération de la part des fidèles; selon le chroniqueur Pachymérès, *le mardi de chaque semaine, se rassemblait comme d'habitude au monastère des Hodègoi*,[112] *le cercueil, entrouvert, restait accessible à ceux qui approchaient* [là Sainte Sophie].[113] Certainement, en relation avec ces évènements doit être fixée la

109 *V. Laurent* (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. IV, 1461. Le moment de cette canonisation a été fixe dans la second moitié de l'année 1284, le plus probable a l'occasion d'un synode dans l'Asie Mineure, quand toutes les accusations apportées par les arsénites a l'ancien patriarche Joseph Ier ont été discutes. Voir: *P. Gounaridis*, La Canonisation du patriarche Joseph, Σύμμεικτα 17 (2005) 239–253.

110 Georges Pachymérès a dédié un chapitre entier à cet évènement, en décrivant en détail les situations survenues: Georges Pachymérès: Relations Historiques (Livres VII–IX), ed. *A. Failler* (CFHB XXIV/3), 95–99 (VII.31). L'événiment a trouvé écho même dans une chronique versifiée, rédigée en 1392:Ἡ βασιλὶς τῶν πόλεων πῶς Ἰταλοῖς ἑάλω, καὶ τοῖς Ῥωμαίοις ὕστερον πῶς ἀπεδόθη πάλιν, ἐγράφη κατ′ ἀκρίβειαν εἰ σὺ δὲ βούλῃ, μάθοις, ed. *J. Müller*, Byzantinische Analekten aus Handschriften der S. Markus-Bibliothek zu Venedig, Wien 1852, 56.I.747–749.

111 Tout le débat à ce sujet peut être suivi dans: *R. Macrides*, Saints and Sainthood, 73–79. Une série de témoignages sur l'efficacité des reliques de Saint Arsène à l'époque est présentée dans: *G. Majeska*, St. Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: the Russian Travelers on the Relics, DOP 27 (1973) 83–84.

112 Le monastère situé sur le côté est de la cathédrale Sainte Sophie, à la proximité des murs donnant vers la mer, a été fondé au V-ème siècle par l'impératrice Pulchérie. La plus importante relique existante dans le monastère a été la célèbre icône du Apôtre Luc, *Hodegetria*, qui durant la période byzantine tardive était portée en procession dans les rues de Constantinople chaque mardi. Pour une présentation détaillée de ce monastère, basée sur le témoignage du diacre russe Zosime, voir: *G Majeska*, Russian Travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries, Washington DC 1984, 362–366. En même temps, une présentation de l'histoire de ce monastère est disponible dans: *R. Janin*, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantine, I.3 (Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. Les eglises et les monastères), 2e éd., Paris 1969, 199–207.

113 Georges Pachymérès: Relations Historiques (Livres VII–IX), ed. *A. Failler* (CFHB XXIV/3), 97.VII.31.30–31: Καὶ τρίτης ἑκάστης ἑβδομάδος πρὸς τὴν τῶν Ὁδηγῶν κατ' ἔθος λαοῦ συντρέχοντος, κἀκεῖνο ὑπανοιγόμενον τοῖς προσιοῦσιν ἄνετον ἦν. A la demande de la nièce de l'empereur Michel VIII, la femme de lettres Théodore Paléologue Cantacuzène Raoulaina, les reliques ont été transférées au monastère Saint André *en Krisei*. Ce deuxième transfert des reliques du patriarche Arsène ont le plus probablement eu lieu en 1289, peu après l'élection du patriarche d'Athanase Ier, un adversaire connu des arsénites: *A.-M. Talbot*, Cult and Pilgrimage: The Translation

rédaction du canon hagiographique, qui devrait faire partie de l'office des matines du 30 septembre, le jour de fête de Saint Arsène.[114]

Même si par ce geste de bienveillance, qui ne venait seulement de la part de l'empereur Andronic II, mais aussi de la part du patriarche Grégoire II, la relation entre les deux groupes aurait dû s'améliorer, mais les disputes ont recommencé en 1286 quand les évêques Gérasime d'Héraclée de Thrace et Néophite [Amageireutos] de Brussa (PLP 91144, 1283/1285–1285/1289)[115] ont excommunié celui-ci pour la raison d'avoir caché de manière délibérée l'attitude pro-latine du patriarche de l'époque de l'empereur Michel VIII.[116] La réponse aussi agressive de Grégoire II, qui a impliqué l'excommunication de Gérasime d'Héraclée, a mené au recommencement du conflit. Très probablement, cette situation tensionée a contribué à la décision du patriarche Grégoire II de démissionner de ses fonctions en juin 1289, en laissant, malheureusement, toujours irrésolu le schisme qui divisait l'Eglise byzantine.

L'empereur Andronic II a essayé une nouvelle conciliation avec les arsénites, en leur proposant de rédiger un document où ils exposent les doléances pour une discussion subséquente. Dans ce mémoire,[117] présenté à l'empereur en 1289, avant l'élection comme patriarche d'Athanase Ier (PLP 415, 1289–1293), les arsénites ont demandé la résolution des points suivants en vue de leur retour: a) l'élection d'un patriarche du groupe arsénite, en conformité avec les canons ecclésiastiques, celui-ci devant être ordonné par un évêque sans reproche; b) la préservation de l'unité de foi, et tous ceux qui se sont rendus coupables d'hérésie

---

of Relics in the Palaiologan Period, edd. *R. Hämäläinen — H. Pesonen — M. Rahkala — T. Sakaranaho*, Pilgrimage of Life. Studies in Honour of Professor René Gothóni, Helsinki 2010, 277. Ensuite les reliques ont été ramenées dans la cathédrale Sainte Sophie le 14 septembre 1310 à l'occasion de la proclamation de l'union. La préservation à long terme (1310–1453) de ces dépouilles mortelles est l'unique exception dans toute l'histoire de la cathédrale constantinopolitaine: *J. Wortley*, Relics and the Great Church, BZ 99 (2006) 643–646.

114 Ἀκολουθία εἰς τ(ὸν) ἅγιον Ἀρσένιον π(ατ)ριάρχ(ην) Κωνσταντινουπόλ(εως), ἥτις τελεῖται τῇ τριακοστῇ τοῦ Σεπτε(μ)βρίου μηνὸς, ed. *P. Nikolopoulos*, Ἀκολουθία ἀνέκδοτος, 376–383. Saint Arsène Autôreianos a été vénéré dans le culte divin publique jusqu'à la fin du XV-ème siècle, moment où son nom est disparu des calendriers de l'Eglise gréco-byzantine. A quelques années après cette canonisation, Saint Arsène Autôreianos est entre dans le programme iconographique byzantin; comme exemple, il faut voir le naos de l'église de la Vierge Marie de Chrysapha de Péloponnèse, élevée par *sebastokrator* Michel pendant la période 1289–1290. Pour des détails, consulter: *A. Kontogiannopoulou*, Το πορτρέτο του Πατριάρχη Αρσενίου Αυτωρειανού στην Παναγία Χρυσαφίτισσα της Λακωνίας (1289/90). Μια προσπάθεια ιστορικής ερμηνείας, Βυζαντιακά 19 (1999) 223–238. Le nom de l'Arsène, comme celui du patriarche Joseph Ier, se retrouve aussi dans le *Sinodikon* de l'Eglise gréco-byzantine: *S. Eustratiades*, Τὸ Συνοδικὸν τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ΕΕΒΣ 13 (1937) 3–29.

115 Pour la plus récente investigation prosopographique voir: *J. Preiser-Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz, 371–372.

116 Μοναχῷ τινὶ γνωρίμῳ (lettre 171), ed. *S. Eustratiades*, Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Κυροῦ Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου: Ἐπιστολαί, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 5 (1910) 221; *V. Laurent* (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. IV, 1499.

117 Le texte intégral du mémoire est publié dans: *V. Laurent*, Les grandes crises religieuses a Byzance, 286–287.

doivent être éliminés; c) le nouveau patriarche annulera tous les témoignages du passé (les *tomos* synodaux, les sermons et les excommunications); d) l'arrêt de la comémoration de patriarche Joseph Ier, qui était coupable *d'excommunication* et *d'adultère*; e) l'examination de tout le clergé conformément aux normes canoniques du *Quinisextum* (Constantinople, 691–692). L'intransigeance manifestée dans le mémoire des arsénites, en spécial concernant le patriarche Joseph Ier, celui qui avait sacré l'empereur Andronic II en novembre 1272,[118] en lui offrant ainsi la légitimité désirée dans une période très agitée, a poussé l'empereur à ne pas donner suite à ces doleances.

Les deux patriarches de Constantinople (Athanase Ier et Jean XII Kosmas — PLP 92161, 1294–1303)[119] qui ont suivi, n'ont pas réussi à modifier la situation héritée. Le patriarche Athanase Ier (1289–1293; 1303–1309),[120] même s'il a eu la

[118] Une analyse intéressante des périodes de co-souveraineté du temps de la dynastie des Paléologue est disponible à: *B. Ferjančić*, Savladarstvo u doba Paleologa, ZRVI 24–25 (1986) 307–384.

[119] Pour le tableau chronologique de cette période (1289–1309) voir: *V. Laurent*, La chronologie des patriarches, 147–149; *P. Gounaridis*, Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν (1261–1310), 161–183.

[120] Pour des détails concernant l'activité du patriarche Athanase Ier, voir: *Hipp. Delehaye*, La vie d'Athanase, patriarche de Constantinople (1289–1293; 1304–1310), Mélanges d'archéologie et d'histoire [École Française de Rome] 17 (1897) 39–75 [républiée dans: *Hipp. Delehaye*, Mélanges d'hagiographie grecque et latine, Brussels 1966, 125–149]; *R. Guilland*, La correspondance inédite d'Athanase, Patriarche de Constantinople (1289–1293; 1304–1310), dans: Mélanges Charles Diehl, I (Histoire), Paris 1930, 121–140; *N. Bănescu*, Le patriarche Athanase Ier et Andronic II Paléologue — état religeux, politique et social de l'empire, Bulletin de la Section Historique [Académie Roumaine] 23 (1942) 28–56; *Kl.-P. Matschke*, Politik und Kirche im spätbyzantinischen Reich. Athanasios I., Patriarch von Konstantinopel, 1289–1293, 1303–1309, Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx--Universität Leipzig. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 15 (1966) 479–486; *J. Gill*, Emperor Andronicus II and patriarch Athanasius I, Βυζαντινά 2 (1970) 11–19; *A.-M. Maffry Talbot*, The Patriarch Athanasius (1289–1293; 1303–1309) and the Church, DOP 27 (1973) 11–28; The Correspondence of Athanasius I, patriarch of Constantinople: Letters to the emperor Andronicus II, members of the imperial family, and officials, An Edition, Translation, and Commentary by *A.-M. Maffry Talbot* (CFHB VII), Washington DC 1975; *D. Constantelos*, Life and Social Welfare Activity of Patriarch Athanasios I (1289–1293, 1303–1309) of Constantinople, Θεολογία 46 (1975) 611–625; *J. L. Boojamra*, Athanasios of Constantinople: A Study of Byzantine Reaction to Latin Religious Infiltration, Church History 48 (1979) 27–48; *D. G. Tsamis*, Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Ἀθανασίου. Συγγραφεὶς παρὰ τοῦ αὐτοῦ Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Καλοθέτου, ed. *Idem*, Ἰωσὴφ Καλοθέτου Συγγράμματα, Thessalonique 1980, 453–502; *J. L. Boojamra*, Church Reform in the Late Byzantine Empire. A Study for the Patriarchate of Athanasios of Constantinople, Thessalonique 1982; *A.-M. Talbot*, Faith Healing in Late Byzantium: the Posthumuous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite, Brookline 1983; *J. L. Boojamra*, Social Thought and Reforms of Athanasios of Constantinople (1289–1293; 1303–1309), Byzantion 55 (1985) 332–382; *Idem*, The Church and Social Reform: the policies of the patriarch Athanasios of Constantinople, New York 1993; *J. N. Cañellas*, Un fait inconnu de la vie du patriarche Athanase I de Constantinople, edd. *A. Schoors — P. van Deun*, Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii, Leuven 1994, 443–449; *A. Failler*, À propos de la promotion patriarcale d'Athanase de Constantinople, REB 57 (1999) 237–243; *E. Patedakis*, Athanasios I, Patriarch of Constantinople (1289–1293; 1303–1309): A critical edition with introduction and commentary of selected unpublished works (PhD thesis), Oxford 2004; *A.-M. Talbot*, Fact and Fiction in the *Vita* of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite, edd. *P. Odorico — P. Agapitos*, Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?, Paris 2004, 87–101; *M. Patedakis*, Η διαμάχη του πατριάρχη Αθανασίου Α′ (1289–1293, 1303–1309) με τον κλήρο της Αγίας Σοφίας (1306–1307) μέσα από ένδεκα ανέκδοτες επιστολές, Ἑλληνικά 56

réputation d'un moine intransigeant, étant reconnu pour la réforme morale proposée, qui déclarativement était l'un des objectifs des arsénites, n'a pas été accepté par ceux-ci. Dans la lettre qu'il a rédigée à la fin de sa première période de patriarcat, Athanase I^er^ s'est reproché *la permission donnée à Hyacinthe de rameuter contre l'Eglise, sur tout l'empire des Romains, ceux qu'il trouvait et qui n'étaient pas des gens inspirés par la conscience ni par les lois de Dieu, mais des charlatans qui ne valaient pas trois sous, capables de détruire l'Eglise du Christ et toute sa tradition grâce à une absurde audace, délation et insolence, où ils mettaient leur force*.[121] L'action de réforme du monachisme constantinopolitain commencée par le patriarche Athanase I^er^, qui supposait le respect strictement des règles monastiques,[122] n'a pas plu aux arsénites recrutés des moines (qui avaient leur quartier général au monastère *tou Mosellou*),[123] qui d'habitude, erraient ça et là.

Durant la seconde période de patriarcat d'Athanase I^er^, il y eut un nouvel essai de réconciliation des arsénites avec l'Eglise officielle. Ainsi, le 29 septembre 1304, à Constantinople, s'est déroulé une réunion synodale des représentants des deux positions, à laquelle a participé et a même tenu en discours mobilisateur l'empereur même, mais elle n'a pas abouti à l'unité désirée.[124] Plus tard, le patriarche a repris avec virulence les accusations *des xylotes* dans une lettre inédite adressées aux dignitaires impériaux et à tout le peuple, auxquelles il a ajouté aussi un dossier canonico-patristique, qui incriminait les pratiques des schismatiques.[125]

(2006) 279–319; *E. Mitsiou*, Das Doppelkloster des Patriarchen Athanasios I. in Konstantinopel: Historisch-prosopographische und wirtschaftliche Beobachtungen, JÖB 58 (2008) 87–106; *M. Patedakis*, Athanasios' I Patriarch of Constantinople Anti-Latin Views and Related Theological Writings, edd. *A. Rigo — P. Ermilov*, Byzantine Theologians. The Systematization of Their Own Doctrine and Their Perception of Foreign Doctrines, Roma 2009, 125–142.

121 Georges Pachymérès: Relations Historiques (Livres VII–IX), ed. *A. Failler* (CSHB XXIV/3), 189.VIII.23.11–15: ἡνίκα τῷ Ὑακίνθῳ ἐξεχωρήθη ἁπανταχοῦ τῆς Ῥωμαίων προσκαλεῖσθαι κατὰ τῆς ἐκκλησίας οὓς εὕρισκεν, οὐ συνειδήσει, οὐ νόμοις Θεοῦ τεθραμμένους, ἀλλ' ἀγυρτώδεις καὶ τριωβολιμαίους τινὰς καὶ ἱκανοὺς καταστρέψαι τὴν ἐκκλησίαν Χριστοῦ καὶ ὅσα παρέλαβεν ἀλόγῳ θράσει καὶ διαβολῇ καὶ ὕβρει, ἐν οἷς εἶχον ἐκεῖνοι τὸ ἰσχυρόν.

122 Pour l'édition, la traduction et le commentaire de la règle monacale proposée par le patriarche Athanase I^er^ voir: *T. Miller — J. Thomas*, The Monastic Rule of Patriarch Athanasios I. An Edition, Translation and Commentary, OCP 62 (1996) 353–371.

123 Pour plusieurs informations concernant cette communauté monastique voir: *A. Stauridou-Zaphraka*, Η Μονή Μωσηλὲ και η Μονή των Ανθεμίου. Ιστορικά και τοπογραφικά, Βυζαντινά 12 (1983) 65–92; *R. Janin*, La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I.3 (Les églises et les monastères), Deuxième édition, Paris 1969, 358–359.

124 Le discours intégral de l'empereur Andronic II Paléologue est disponible dans: Georges Pachymérès: Relations Historiques (Livres X-XIII), ed. *A. Failler* (CFHB XXIV/4), 509–527 (XII.2). Voir aussi: *V. Laurent* (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. IV, 1609.

125 Une présentation succinte de ces documents est disponible dans: *V. Laurent* (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. IV, 1737–1738. Ce texte a été édité de manière critique par *E. Patedakis*, Athanasios I, Patriarch of Constantinople (1289–1293; 1303–1309): A critical edition with introduction and commentary of selected unpublished works (PhD thesis), Oxford 2004, 171–221.

Mais à part ces problèmes créés à l'intérieur de l'Eglise, les arsénites ont soutenu tout mouvement de rébellion, commencé en Asie Mineure. Ainsi, en 1295 ils se sont impliqués dans la révolte dirigée par le général Alexis Philanthropenos (PLP 29752), qui a établi son quartier général à Nymphaion et qui a essayé de gouverner en *autocrator* dans les territoires micro-asiatiques.[126] Ensuite, une décennie après (1305), les arsénites ont été aussi à côté des conspirateurs dirigés par Jean Drimys (PLP 5830).[127]

L'élection en mai 1310 du nouveau patriarche Niphon Ier (PLP 20679, 1310–1314)[128] a réouvert le débat sur l'union entre les deux partis religieux. Avec beaucoup d'habileté de la part du patriarche, lui étant d'ailleurs l'initiateur des discussions, mais aussi avec une série de concessions de la part de l'empereur, le schisme qui a destabilisé de l'intérieur l'Eglise byzantine pour un demi-siècle (1265–1310) a été remédié.[129] Ce moment a été marqué par une cérémonie solennelle dans la cathédrale Sainte Sophie à Constantinople, le 14 septembre 1310 (la fête de l'*Exaltation de la Sainte Croix* — un moment spécialement élu), après la Liturgie quand, devant la famille impériale, les dignitaires et les évêques, le patriarche Niphon a lu depuis la chaire, *au nom d'Arsène*, un texte par lequel étaient enlevées toutes les excommunications antérieures. A cette occasion-là le corps inentamé de l'ancien patriarche a été amené dans la cathédrale, habillé en vêtements sacerdotaux, assis sur le *thronos* patriarcal et enfin, il lui a été posée dans une main une copie du texte lu devant le peuple, à haute voix, par le patriarche Niphon Ier. Le chroniqueur Nicéphore Grégoras a exprimé de manière succinte les conditions dans lesquelles cette cérémonie s'est déroulée: *En premier, devant tous doivent être transportées les reliques du patriarche Arsène du monastère Saint André dans la Grande Eglise de la Sagesse de Dieu* [Sainte Sophie], *puis en les faisant revenir avec des honneurs. En deuxième, tous les prêtres doivent se soumettre à une épithimie purificatrice, c'est-à-dire ne pas officier pendant 40 jours. En troisième, tout le peuple doit se purifier par jeûne et prières bien agencées. Après cela, ils ont établi d'autres folies de la sorte, que l'empereur s'est empressé d'accomplir en entier, en désirant les avantages de la paix et de la conciliation. Mais, malheur! Tous ceux qui ont voulu revenir du*

---

[126] Pour plusieurs détails sur le dirigeant de cette révolte voir: *A. Laiou*, Some Observations on Alexios Philanthropenos and Maximos Planoudes, BMGS 4 (1978) 89–99; *H.-V. Beyer*, Die chronologie der Briefe des Maximos Planudes an Alexios Dukas Philanthropenos und dessen Umgebung, REB 51 (1993) 111–137; *P. Gounaridis*, Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν (1261–1310), 125–126.

[127] Pour des détails sur la conspiration de Jean Drimys, consulter: *V. Laurent* (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. IV, 1636; *A. Failler*, Le complot antidynastique de Jean Drimys, REB 54 (1996) 235–244.

[128] Pour des détails prosopographique sur ce patriarche de Constantinople voir: *J. Preiser-Kapeller*, Der Episkopat im späten Byzanz, 214–215.

[129] Toute *le dossier de l'union* a été publié par *V. Laurent*: Les grandes crises religieuses a Byzance, 288–311. Pour la chronologie des évènements et des conséquences immédiates de l'union voir: *J. Darrouzès* (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. V (Les regestes de 1310 à 1376), Paris 1977, 2002–2007; *F. Dölger* (hrsg.), Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reichs, 4. Teil (Regesten von 1282–1341), München/Berlin 1960, 2321–2323.

schisme, mais n'ont pas reçu les gratifications correpondantes, eues avant, c'est-à-dire l'administration des métropolies, celle des monastères, l'influence à la cour, l'obtention des privilèges annuels, tous ceux-là se sont retirés peu de temps après d'un tel pacte et sont revenus au schisme et à leur mode de vie antérieur. Le patriarche, conseillé par ses accompagnateurs arsénites, a gagné la chaire, habillé en vêtements sacerdotaux et restant debout devant les reliques d'Arsène, il a accordé de là, comme s'il parlait au nom d'Arsène, le pardon à tout le peuple.[130]

Les prétentions des arsénites,[131] acceptées par le patriarche ainsi que par l'empereur, contenaient les points suivants: *a) l'effacement du nom du patriarche Joseph Ier des diptyques* (la situation en 1310 était totalement changée: Andronic II avait consolidé sa position et sa dynastie dans l'Empire; les joséphites se sont dispersés peu de temps après la mort de leur mentor, donc en 1310 le nom de Joseph Ier n'était plus une mise pour que la rupture dans l'Eglise se perpétue); *b) la réfutation de toutes les thèses hérétiques et la réaffirmation des dogmes formulés par les Pères et acceptés par l'Eglise*; *c) le pardon des excommuniés et des parjures* (dans ce cas n'étaient pas visés seulement ceux qui avaient été impliqués dans les disputes arsénites, mais aussi les clercs et les fidèles qui ont tolérés l'union avec Rome; initialement, il était nécessaire un examen individuel, mais ensuite, une formule générale a été décidée pour le pardon dans l'Eglise en entier); *d) l'élimination de ceux qui avaient été ordonnés durant la période d'union avec Rome, par le patriarche Jean XI Bekkos* (cet article devait compléter l'épuration qui avait eu lieu pendant les premiers mois de l'année 1283);[132] *e) l'interdiction des anciens patriarches Athanase Ier et Jean XII Kosmas de revenir sur le thronos de Constantinople* (les démissions de bon gré de ceux-ci auraient empêché toute possibilité de retour); *f) l'élimination des ordinations simoniaques* (il paraît que le pourcentage de celles-ci étaient alarmant, car même l'empereur Andronic II, afin de forcer les membres du synode de lui donner une excomu-

[130] Nicephori Gregorae. Byzantina Historia, Graece et Latine, ed. *L. Schopeni* (CSHB XIX/1), 262.VII.9.1–19: πρῶτον μὲν, ἵνα δηλαδὴ τὸ τοῦ πατριαρχεύσαντος Ἀρσενίου λείψανον ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου μονῆς ἐντίμως ἀνειληφότες ἐν τῷ μεγίστῳ τῆς τοῦ θεοῦ Σοφίας νεῷ μεταθῶσι. δεύτερον, ἵνα καθαρτικῷ τινι καθυποβληθῶσιν ἐπιτιμίῳ τὰ γένη τῶν ἱερέων, ἀργίαν δηλονότι τῆς ἱερουργίας ἐφ' ἡμέραις τεσσαράκοντα. τρίτον, ἵνα νηστείαις καὶ γονυκλισίαις ἐπὶ ῥητοῖς καὶ ὁ κοινὸς ἅπας λαὸς καθαρθῶσι. Καὶ ἐπὶ τούτοις ἕτερα τῆς ὁμοίας ἀπονοίας ἐχόμενα, ἅ πάντα διὰ τὸ τῆς εἰρήνης καὶ ὁμονοίας καλὸν σπεύσας ὁ βασιλεὺς ἐκπεραίνει. Εἶθ' ἑξῆς ὅσοι μὴ ἀξιώμασιν ἀναλόγοις τετίμηνται τῶν ἀπὸ τοῦ σχίσματος ἀθροισθέντων, προστασίαις δηλαδὴ μητροπόλεων, προστασίαις μοναστηρίων, παῤῥησίαις ἐν βασιλείοις, πορισμοῖς προσόδων ἐτησίων, οὗτοι δὴ πάντες μετὰ βραχὺ τῆς τοιαύτης ἀπεῤῥάγησαν ὁμονοίας καί εἰσι ταῖς προτέραις αὖθις ἐμμένοντες ἰδιοτροπίαις καὶ σχίσμασιν. ὁ δὲ πατριάρχης προτραπεὶς παρ' αὐτῶν δὴ τῶν συνελθόντων Ἀρσενιατῶν ἀνῆλθεν ἐπὶ τοῦ ἄμβωνος, ἐνδεδυμένος τὴν ἱερατικὴν στολὴν, καὶ στὰς πρὸ τοῦ λειψάνου τοῦ Ἀρσενίου ἐξεφώνησεν ὡς ἐκ τοῦ Ἀρσενίου δῆθεν συγχώρησιν ἅπαντι τῷ λαῷ. La traduction en allemand est disponible dans: Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte — Historia Rhomaïke, ed. *J. L. van Dieten*, 199–200.

[131] Une présentation détaillée de tous ces points est disponible dans: *V. Laurent*, Les grandes crises religieuses a Byzance, 256–284. Voir aussi: *P. Gounaridis*, Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν (1261–1310), 183–184.

[132] Pour plusieurs détails concernant les premières mesures prises contre le clergé unioniste en 1283 voir: *S. Pétridès*, Sentence synodique contre le clergé unioniste (1283), EO 14 (1911) 133–136.

nication en avance à l'égard de tous ceux qui auraient osé se rébeller contre son fils, Michel IX (PLP 21529), au mois de mai 1295 a émis une *novelle* où il disposait l'exclusion du clergé de ceux qui offrent et de ceux qui reçoivent des dons pour des raisons d'ordinations).[133]

Les réactions envers cette union, obtenue par le renoncement de la part de l'Eglise officielle à tous les points qui pouvaient naître de nouvelles divergences, sont apparues peu de temps après le spectacle funèbre de l'Eglise Sainte Sophie. Même si les conditions de l'union ont été imposées par les représentants des arsénites, il y avait des réactions adverses de leur part, car ils n'ont pas tous obtenu les dignités désirées. Ainsi, l'empereur Andronic II, en apprenant les quelques réticences concernant l'acte de l'union, il a pris tout de suite la décision d'adresser aux évêques insoumis (le document est adressé aux titulaires des communautés suivantes: Chalcédoine, Adrianople, Monembasie, anciennne Patras, Serrès et Christoupolis — la simple énumération de ces localités prouve manifestement le fait que vers la fin du schisme le centre des arsénites avait glissé de l'Asie Mineure vers les territoires européens de l'Empire) un *chrysobulle* impérial, où il leur rappelle la promission faite devant Dieu et Sa Mère, en leur garantissant que le document de l'union restera immuable.[134]

Mais, plus connue et plus intéressante encore est la dissidence du métropolite de Philadelphie, Théolepte,[135] appartenant au parti orthodoxe, qui *a rompu la communion durant presque dix ans avec deux des patriarches qui ont*

[133] Cette condition des arsénites a eu un effet immédiat: en octobre 1310, le Synode patriarcal a décidé la révocation de quelques métropolites justement pour cette raison. Voir: *V. Laurent*, Notes de chronologie et d'histoire byzantine de la fin du XIIIe siècle, REB 27 (1969) 219–228.

[134] Le texte du chrysobulle est disponible dans: *V. Laurent*, Les grandes crises religieuses a Byzance, 312–313. Voir aussi: *F. Dölger* (hrsg.), Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reichs, 4. Teil, 2324.

[135] Pour plusieurs détails concernant la vie et l'activité de ce métropolite qui a exercé ses fonctions à Philadelphie durant quatre décennies voir: *S. Salaville*, La vie monastique grecque au début du XIVe siècle d'après un discours inédit de Théolepte de Philadelphie, Études Byzantines 2 (1944) 119–125; *Idem*, Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie, REB 5 (1947) 101–115; *M. Velimirović*, The Musical Works of Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia, Studies in Eastern Chant 2 (1971) 155–165; *D. Constantelos*, Mysticism and Social Involvement in the Later Byzantine Church: Theoleptos of Philadelphia — a Case Study, Byzantine Studies / Études Byzantines 6 (1979) 83–94; *H.-V. Beyer*, Die Katechese des Theoleptos von Philadelphia auf die Verklärung Christi, JÖB 34 (1984) 171–198; *A. Rigo*, Nota sulla dottrina ascetico-spirituale de Teoleptos Metropolita di Filadelfia (1250/51–1322), RSBN 24 (1987) 165–200; *A. Constantinides Hero*, Theoleptos of Philadelphia (ca. 1250–1322): from Solidarity to Activist, edd. *S. Ćurčić — D. Mouriki*, The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire, Princeton 1991, 27–38; Theoleptos of Philadelphia: The Monastic Discourses, A Critical Edition, Translation and Study by *R. Sinkewicz*, Toronto 1992; *A. Constantinides Hero*, The Life and Letters of Theoleptos of Philadephia (ca. 1250 — ca. 1326), Brookline 1994; *I. Gregoropoulos*, Θεολήπτου Φιλαδελφείας του Ομολογητού (1250–1322). Βίος και Έργα, 2 τ., Katerini 1996; *I. Ică jr.*, Teolipt al Filadelfiei — un autor filocalic inclasabil, ed. *Idem*, Teolipt al Filadelfiei. Despre viața ascunsă în Dumnezeu — Cuvinte duhovnicești, imne și scrisori, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Sibiu 2010, 5–79; Théolepte de Philadelphie: Lettres et discours monastiques, Introduction, notes, bibliographie, guide thématique et index par *M.-H. Congourdeau*, Paris 2001; Teolepto di Filadelfia: Lettere e discorsi, a cura di *A. Rigo*, con la collaborazione di *A. Stolfi*, Magnano 2007.

vécu de son temps, refusant toute concélébration et ne faisant aucune mention de leur nom au Saint Sacrifice, bien que l'occasion n'en ait été ni une atteinte aux dogmes, ni un prétexte d'autres questions canoniques, mais bien une oikonomie synodale qui avait procuré à l'Eglise une très grande paix.[136] L'information de ce fragment de l'*Appel adressé à l'empereur Jean Cantacuzène* en 1351 par l'évêque Arsène de Tyr est confirmée aussi par une série de lettres du protonotaire Manuel Gabalas de Philadelphie, qui s'est adressé au patriarche Jean XIII Glykys et à d'autres dignitaires en leur sollicitant l'aide dans le différend qui l'opposait à son propre métropolite. Celui-ci (Théolepte de Philadelphie) l'a suspendu de ses fonctions et lui a interdit de célébrer les Sacrements pour le fait d'avoir eu une opinion séparée concernant la communion avec l'Eglise officialle.[137]

Le reproche du métropolite d'Asie Mineure fait au patriarche Niphon I^{er}, en première instance, concernait le fait que cette décision avait été prise en son absence. Très probablement, la dureté des disputes qu'il avait eu avec les arsénites durant la période antérieure l'a mené à adopter la même *akribeia* qu'il avait reproché à ceux-ci. L'attitude de Constantinople à l'égard du métropolite récalcitrant n'a pas été dure: au contraire, il a participé à une réunion synodale au moins, en 1317–1318, quand il a refusé de célébrer avec le patriarche Jean XIII Glykys. La seule explication argumentée du manque de réaction de Constantinople concernant ce problème renvoie à la situation difficile que traversait la communauté de Philadelphie, assiégée successivement par les Turcs et totalement abandonnée par l'Empire.[138]

Conclusions. La crise de la relation entre le patriarche Arsène et l'empereur Michel VIII durant la seconde moitié du XIII$^{-ème}$ siècle a dépassé le niveau d'un conflit personnel, en prenant la forme d'une scission interne profonde de la société byzantine. De plus, le contexte politique dans lequel est apparue cette crise a favorisé l'éclatement dans l'espace byzantin de la lutte directe entre *temporalia* et *spiritualia* selon le modèle occidental observé directement dans les relations diplomatiques à la cour de l'empereur latin de Constantinople.

---

[136] Vat. Gr. 1111, f. 226 r.-v. (fragment de l'*Appel de l'empereur Jean Cantacuzène* adressé à l'évêque Arsène de Tyr en 1351) dans: *S. Kourouses*, Μανουὴλ Γαβαλᾶς εἶτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2 — 1355/60), Athènes 1972, 137.3–138.8: οὗτος οὖν ἐπὶ χρόνον δέκατον ἔγγιστα δύο τῶν ἐπ' ἐκείνου πατριαρχῶν τῆς κοινωνίας ἀπεῤῥωγὼς καὶ μηδόλως ἱερουργῶν οὐδ' ὄνομα τούτων ἀναφέρων κατὰ τὰς ἁγιστείας τὰς ἱερὰς καίτοι οὐκ ἐπὶ δογμάτων μέμψει ἢ κανονικῶν αἰτίων ἄλλων προφάσει, ἀλλ' ἐπ' οἰκονομίᾳ συνοδικῇ, εἰρήνην μεγίστην βραβευσάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ.

[137] La correspondance de Gabalas (identifié de manière erronée à Pseudo-Chilas) est disponible dans: *J. Gouillard*, Après le schisme arsénite, 194–211. Les rectifications nécessaires ont été faites par *V. Laurent*, Les crises religieuses a Byzance: le schisme antiarsénite du métropolite de Philadelphie Théolepte († c. 1324), REB 18 (1960) 45–54.

[138] Pour la situation politique de cette région durant la première partie du XIV$^{-ème}$ siècle voir: *P. Schreiner*, Zur Geschichte Philadelpheias im 14. Jahrhundert (1293–1390), OCP 35 (1969) 375–431; *H. Ahrweiler*, La région de Philadelphie au XIV^{e} siècle (1290–1390), dernier bastion de l'hellénisme en Asie Mineure, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1983 (séances de Janvier-Mars) 175–197.

Les conséquences de ce problème canonique dans sa phase initiale ont été significatives: d'un côté, l'administration impériale revenue à Constantinople l'été de l'année 1261 n'a pas bénéficié d'un contexte qui permette la valorification au maximum de ce *momentum*; de l'autre, les structures ecclesiastiques ont été affaiblies, et le maintien de la discipline du clergé est resté à l'état de désir, même après la vive politique religieuse réformatrice du patriarche Athanase Ier; en même temps, le contrôle sur l'Asie Mineure a été perdu, non seulement à cause d'une évidente politique pro-occidentale du premier empereur Paléologue, mais aussi à cause du fait que depuis le début cette province a été le fief des arsénites.

Mais certainement, la crise de l'*autorité* est le principal problème apparu après cet enchaînement d'évènements: pour la première fois, de manière programmatique, un patriarche byzantin conteste l'autorité impériale, en fragmentant au niveau conceptuel la relation directe entre Dieu et empereur, son unique source d'autorité étant l'Eglise et le patriarche.[139]

Enfin, le conflit idéologique entre ceux qui soutenaient l'observance stricte d'*akribeia* et ceux qui essayaient d'imposer *oikonomia* n'a donné pour gagnant aucun des deux partis. Plus on s'éloigne du moment du schisme (1264–1275) et spécialement après la mort de l'empereur Michel VIII (1282), plus on constate un intérêt visible de la part des arsénites pour la négociation de la fonction de patriarche, ce qui amène à une possible relativisation de leurs prétentions, mais aussi à une interrogation logique sur les raisons réelles qui ont déclenché ce schisme. De plus, il y a une différence évidente entre les principes ecclésiologiques clamés par les arsénites (une communauté idéale, formée exclusivement des saints, avec une hiérarchie connue seulement par Dieu, qui applique *akribeia* pour garder leur pureté) et les descriptions des sources contemporaines (*des gens trompeurs et des maîtres menteurs, qui se prétendent pieux et qui prennent l'habit de la pauvreté, mais leur pensée est sombre, cherchant des plaisirs, aimant l'argent, étant vaniteux, diffamateurs, intrigants, aimat les querelles, vengeurs et fous* — Théolepte de Philadelphie). Dans le même sens de la discrépance entre le discours et la réalité dans le groupe arsénite il y a aussi l'adversité que ceux-ci ont affichée à l'égard des réformes monacales proposées par le patriarche Athanase Ier. De l'autre côté, ni les défenseurs de l'*oikonomia* ne peuvent être considérés comme des vainqueurs, car suite à l'union du septembre 1310 ils ont été obligés à effacer le nom du patriarche Joseph Ier des diptyques, contre leurs propres convinctions et, plus grave encore, en contradiction avec l'atitude anti-unioniste

[139] On note aussi la position exprimée par Renata Gentile Messina selon laquelle dans la relation avec l'empereur Michel VIII, le patriarche Arsène n'a pas été le représentant d'un groupe politique ennemie, n'a eu aucune ambition personnelle et aucun plan politique préétabli, mais a voulu seulement protéger les intérêts du dernier empereur des Lascarides et ceux de l'Empire, et condamner une attitude manquant de moralité (voir: *R.G. Messina*, Autorità patriarcale e questione dinastica. Il caso di Arsenio Autoriano, BF 29 (2007) 227–255). Ainsi, conclue la chercheuse italienne, on ne peut pas parler d'une augmentation de l'autorité du patriarche dans ses rapports avec l'empereur à cette époque-là. Mais, une telle position ne tient pas compte de l'entêtement dont le patriarche a fait preuve face aux nombreux essais de l'empereur entre 1262–1264 d'obtenir le pardon, ainsi que des sollicitations, avec une évidente couleur politique, de la part du patriarche pour l'absoudre.

de celui-ci. D'ailleurs, les réactions immédiates et véhémentes, survenues des deux groupes, à l'égard des termes de la réalisation de l'acte de l'union, sont un témoignage du renoncement partiel aux principes initiaux des deux partis religieux.

LIST OF REFERENCES — ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ

Primary Sources — Извори

Anglicani novi schismatis redargutio seu Tractatus ex historiis ecclesiasticis quo ostenditur episcopos, injuste licet depositos, orthodoxi successoris communionem nunquam refugisse, ed. *H. Hody*, Oxonii [Oxford]: E. Theatro Sheldoniano, 1691.

George Akropolites. The History, ed. *R. Macrides*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Georges Pachymérès: Relations Historiques (Livres I–VI), edd. *A. Failler — V. Laurent* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae XXIV/1–2), Paris: Société d'Édition Les Belles Letters, 1984; Georges Pachymérès: Relations Historiques (Livres VII–XIII), ed. *A. Failler* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae XXIV/3–5), Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1999–2000.

Georgii Acropolitae. Opera, edd. *A. Heisenberg — P. Wirth*, vol. I (contiens Historiam, Breviarium Historiae, Theodori Scutariotae Additamenta), Stutgardiae: B.G. Teubneri, 1978, 1–189.

Georgios Sphrantzes. Memorii (1401–1477). În anexă: Pseudo-Phrantzes: Macarie Melissenos, Cronica (1258–1481), ed. *V. Grecu*, Bucureşti: Editura Academiei, 1966, 149–591.

Le dossier de l'union (1289–1310), dans: *V. Laurent*, Les grandes crises religieuses a Byzance: la fin du schisme arsenite, Bulletin de la Section Historique (Histoire–Géographie–Sciences sociales) [Académie Roumaine] 26 (1945) 285–313.

Libellus: De schismate vitando, dans: Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. *J.-P. Migne*, tomus 140, Parisiis: Garnier Fratres, 1887, 781–805.

Nicephori Blemmydae. Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior, ed. *J.A. Munitiz* (Corpus Christianorum. Series Graeca 13), Turnhout/Leuven: Brepols/University Press, 1984.

Nicephori Gregorae. Byzantina Historia, Graece et Latine, ed. *L. Schopeni* (Corpus Scriptorum Historiae Byzatinae XIX/1–2), Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1829–1830; Nicephori Gregorae. Byzantina Historia, ed. *I. Bekkero* (Corpus Scriptorum Historiae Byzatinae XIX/3), Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1855.

Nikephoros Blemmydes. A Partial Account, ed. *J. A. Munitiz*, Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1988.

Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte — Historia Rhomaïke, ed. *J. L. van Dieten* (Bibliothek der Griechischen Literatur, band 4, 8–9, 24, 39, 59), Stuttgart: Anton Hiersemann, 1973–2003.

Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte — Historia Rhomaïke, edd. *J. L. van Dieten — F. Tinnefeld* (Bibliothek der Griechischen Literatur, band 66), Stuttgart: Anton Hiersemann, 2007.

Theodori Scutariotae. Additamenta ad Georgii Acropolitae Historiam, dans: Georgii Acropolitae. Opera, edd. *A. Heisenberg — P. Wirth*, vol. I (contiens Historiam, Breviarium Historiae, Theodori Scutariotae Additamenta), Stutgardiae: B. G. Teubneri, 1978, 275–302.

Ἀκολουθία εἰς τ(ὸν) ἅγιον Ἀρσένιον π(ατ)ριάρχ(ην) Κωνσταντινουπόλ(εως), ἥτις τελεῖται τῇ τριακοστῇ τοῦ Σεπτε(μ)βρίου μηνὸς, dans: *P. Nikolopoulos*, Ἀκολουθία ἀνέκδοτος εἰς Ἀρσένιον πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 43 (1977–1978) 376–383.

Διαθήκη τοῦ ἁγιωτάτου Ἀρσενίου, ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου, dans: Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. *J.-P. Migne*, tomus 140, Parisiis: Garnier Fratres, 1887, 947–958.

Ἐπιστολὴ Καλλίστου πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης κύριον Ἐμμανουὴλ τὸν Δισύπατον, dans: *I. Sykoutres*, Περὶ τὸ σχίσμα τῶν ἀρσενιατῶν, Ἑλληνικά 3 (1930) 17–26.

Ἐπιστολὴ τοῦ μοναχοῦ Μεθοδίου πρὸς τὸν κῦρ Γρηγόριον, τὸν χρηματίσαντα πατριάρχην, πρὸ τοῦ χρηματίσαι καὶ τοῦτον Κυζίκου, dans: *V. Laurent — J. Darrouzès*, Dossier grec de l'union de Lyon (1273–1277), coll. Archives de l'Orient chrétien 16, Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1976, 518–527.

Λόγος εἰς τ(ὸ)ν ἅγιον Ἀρσένιον π(ατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως), dans: *P. Nikolopoulos*, Ἀνέκδοτος λόγος εἰς Ἀρσένιον Αὐτωρειανὸν πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 45 (1981–1982) 406–461.

Λόγος ὑπέρ τῶν σχιζομένων, dans: *P. Nikolopoulos*, Ἀνέκδοτον Ἀρσενιατικὸν δοκίμιον ὑπὲρ τῶν σχιζομένων, Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 48 (1990–1993) 260–280.

Λόγος συντεθείς, dans: Documents inédits d'ecclésiologie byzantine, Textes édités, traduits et annotés par *J. Darrouzès*, coll. Archives de l'Orient chrétien 10, Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1966, 348–413.

Πιττάκιον τοῦ πατριάρχου κῦρ Ἰωσὴφ πρὸς τὸν μετὰ ταῦτα [γεγονότα] Θεσσαλονίκης μητροπολίτην κῦρ Ἰγνάτιον, δέσμιον ὄντα τηνικαῦτα διὰ τὴν λατινικὴν ὑπόθεσιν, dans: *V. Laurent*, L'excommunication du patriarche Joseph I^{er} par son prédécesseur Arsène, Byzantinische Zeitschrift 30 (1929–1930) 495–496.

Ὅτι δεῖ φεύγειν τοὺς ἀποσχιζομένους τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν; Λόγος λαληθείς πρὸς τὸ κατὰ τὴν Φιλαδελφείαν χριστιανικώτατον πλήρωμα, dans: *R. Sinkewicz CSB*, A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelpheia, Mediaeval Studies 50 (1988) 52–95.

Τοῦ μητροπολίτου Πισσιδείας πρὸς τὸν μητροπολίτην Θεσσαλονίκης κὺρ Μανουὴλ τὸν Δισύπατον πῶς καὶ τίνα τρόπον ἀφωρίσθη ὁ κὺρ Ἰωσὴφ παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου κυροῦ Ἀρσενίου ὡς λύων ἅπερ αὐτὸς ἔδησε κανονικῶς, dans: *S. Eustratiades*, Ὁ πατριάρχης Ἀρσένιος ὁ Αὐτωρειανός (1255–1260 καὶ 1261–1267), Ἑλληνικά 1 (1928) 89–94.

Secondary Works — Литература

Ahrweiler H., La région de Philadelphie au XIV^{e} siècle (1290–1390), dernier bastion de l'hellénisme en Asie Mineure, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1983 (séances de Janvier–Mars) 175–197.

Angelov D., The confession of Michael VIII Palaiologos and King David, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 56 (2006) 193–204.

Angelov D., Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Angelov D., The Donation of Constantine and the Church in Late Byzantium, ed. *D. Angelov*, Church and Society in Late Byzantium, coll. Studies in Medieval Culture 49, Kalamazoo, Mich.: Medieval Institute Publications / Western Michigan University, 2009, 91–157.

Angold M., A Byzantine Government in exile: Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204–1261), London: Oxford University Press, 1975.

Bartusis M., The Chadenos Affair (Pachymeres, Book 1, Chapters 5–6), Zbornik radova Vizantološkog instituta 45 (2008) 157–168.

Beyer H.-V., Die chronologie der Brife des Maximos Planudes an Alexios Dukas Philanthropenos und dessen Umgebung, Revue des Études Byzantines 51 (1993) 111–137.

Blanchet M.-H., L'élection du patriarche à Byzance à la fin du Moyen Âge (XIVe–XVe siècles), ed. *C. Péneau*, Élections et pouvoirs politiques du VIIe au XVIIe siècle. Actes du colloque réuni à Paris 12, du 30 novembre au 2 décembres 2006, organisé par le Centre pour la recherche, l'enseignement et la publication dans le domaine de l'histoire de l'Europe, Pompignac: Éditions Bière, 2008, 63–77.

Constantinides Hero A., Theoleptos of Philadelphia (ca. 1250–1322): from Solidarity to Activist, edd. *S. Ćurčić — D. Mouriki*, The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire (Papers from the Colloquium held at Princeton University, 8–9 May 1989), Princeton, New Jersey: Princeton University, 1991, 27–38.

Dagron G., Empereur et Prêtre: étude sur le «césaropapisme» byzantin, [Paris]: Éditions Gallimard, 1996.

Darrouzès J. (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I (Les actes des patriarches), fasc. V (Les regestes de 1310 à 1376), Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1977.

Dölger F., Die dynastische Familienpolitik des Kaisers Michael Palaiologos (1258–1282), edd. *M. Grabmann — K. Hofmann*, Festschrift Eduard Eichmann zum 70. Geburtstag: dargebracht von seinen Freunden und Schülern in Verbindung mit Wilhelm Laforet, Paderborn: Schöningh, 1940, 179–190 [réédité dans: *Dölger F.*, Παρασπορά: 30 Aufsätze zur Geschichte, Kultur und Sprache des byzantinischen Reiches, Ettal: Buch-Kunstverlag, 1961, 178–188].

Dölger F. (hrsg.), Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reichs von 565–1453, 3. Teil (Regesten von 1204–1282), zweite, erweiterte und verbesserte auflage bearbeitet von *P. Wirth*, München: Verlag C.H. Beck, 1977.

Dölger F. (hrsg.), Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reichs von 565–1453, 4. Teil (Regesten von 1282–1341), München/Berlin: Verlag C.H. Beck, 1960.

Engelhardt J.G.V., Die Arsenianer und Hesychasten. Ein Beitrag zur Geschichte der Griechischen Kirche im 13. Und 14. Jahrhundert, Zeitschrift für die historische Theologie 8 (1838) 48–135.

Eustratiades S., Ὁ πατριάρχης Ἀρσένιος ὁ Αὐτωρειανός (1255–1260 καὶ 1261–1267), Ἑλληνικά 1 (1928) 78–94.

Failler A., Chronologie et composition dans l'*Histoire* de Georges Pachymère, Revue des Études Byzantines 38 (1980) 5–103; 39 (1981) 145–249.

Failler A., La proclamation impériale de Michel VIII et d'Andronic II, Revue des Études Byzantines 44 (1986) 237–251.

Failler A., Le complot antidynastique de Jean Drimys, Revue des Études Byzantines 54 (1996) 235–244.

Fögen M.Th., Kaiser unter Kirchenbann im östlichen und westlichen Mittelalter, Rechtshistorisches Journal 16 (1997) 527–549.

Fried J., Donation of Constantine and Constitutum Constantini: The Misinterpretation of a Fiction and Its Original Meaning, with a contribution by *W. Brandes*, coll. Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 3, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007.

Geanakoplos D. J., Greco-Latin Relations on the Eve of the Byzantine Restoration: the Battle of Pelagonia, 1259, Dumbarton Oaks Papers 7 (1953) 99–141.

Geanakoplos D. J., Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258–1282: A Study in Byzantine-Latin Relations, Cambridge MA: Harvard University Press, 1959.

Gentile Messina R., Autorità patriarcale e questione dinastica. Il caso di Arsenio Autoriano, Byzantinische Forschungen 29 (2007) 227–255.

Gill J., Notes on the *De Michaele et Andronico Palaeologis* of George Pachymeres, Byzantinische Zeitschrift 68 (1975) 295–303 [réédité dans: *Gill J.*, Church Union: Rome and Byzantium (1204–1453), London: Variorum Reprints, 1979].

Gill J. SJ, Byzantium and the Papacy, 1198–1400, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1979.

Gouillard J., Après le schisme arsénite: la correspondance inédite du Pseudo-Jean Chilas, Bulletin de la Section Historique (Histoire-Géographie-Sciences sociales) [Académie Roumaine] 25 (1944) 174–213.

Gounaridis P., Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν (1261–1310): ἰδεολογικὲς διαμάχες τὴν ἐποχὴ τῶν πρώτων Παλαιολόγων, Athènes: Ἐκδόσεις Δόμος, 1999.

Gounaridis P., Μητροπολίτης Φιλαδέλφειας Θεόληπτος κατά Ἀρσενιατῶν, dans: Ανοχή και καταστολή στους μέσους χρόνους. Μνήμη Λένου Μαυρομμάτη, coll. Διεθνή Συμπόσια 10, Athènes: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών / Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, 2002, 107–117.

Gounaridis P., La Canonisation du patriarche Joseph, Σύμμεικτα 17 (2005) 239–253.

Hussey J.M., The Orthodox Church in the Byzantine Empire, Oxford: Clarendon Press, 1986.

Ică Jr. I., Teolipt al Filadelfiei — un autor filocalic inclasabil, ed. *I. Ică jr.*, Teolipt al Filadelfiei. Despre viața ascunsă în Dumnezeu — Cuvinte duhovnicești, imne şi scrisori, Ediția a II-a, revăzută şi adăugită, Sibiu: Editura Deisis, 2010, 5–79.

Kazhdan A. — Talbot A.-M. et al. (edd.), The Oxford Dictionary of Byzantium, 3 vols., Oxford/New York: Oxford University Press, 1991.

Kontogiannopoulou A., Τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν (1265–1310). Συμβολή στην μελέτη της πορείας και της φύσης του κινήματος, Βυζαντιακά 18 (1998) 177–235.

Kontogiannopoulou A., Το πορτρέτο του Πατριάρχη Αρσενίου Αυτωρειανού στην Παναγία Χρυσαφίτισσα της Λακωνίας (1289/90). Μια προσπάθεια ιστορικής ερμηνείας, Βυζαντιακά 19 (1999) 223–238.

Laiou A., Constantinople and the Latins: the Foreign Policy of Andronicus II (1282–1328), Cambridge MA: Harvard University Press, 1972.

Laiou A., Some Observations on Alexios Philanthropenos and Maximos Planoudes, Byzantine and Modern Greek Studies 4 (1978) 89–99.

Laiou A., Peasant Rebellion: Notes on its Vocabulary and Typology, ed. *M.Th. Fögen*, Ordnung und Aufruhr im Mittelalter: historische und juristische Studien zur Rebellion, coll. Ius commune. Sonderhefte 70, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1995, 99–117.

Laurent V. (ed.), Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I (Les actes des patriarches), fasc. IV (Les regestes de 1208 à 1309), Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1971.

Laurent V., Le serment antilatin du patriarche Joseph Ier, Échos d'Orient 26 (1927) 396–407.

Laurent V., L'excommunication du patriarche Joseph Ier par son prédécesseur Arsène, Byzantinische Zeitschrift 30 (1929–1930) 489–496.

Laurent V., La question des Arsénites, Ἑλληνικά 3 (1930) 463–470.

Laurent V., Notes de chronographie et d'histoire byzantine: La date du premier couronnement de Michel VIII Paléologue, Échos d'Orient 36 (1937) 165–169.

Laurent V., Les grandes crises religieuses a Byzance: la fin du schisme arsenite, Bulletin de la Section Historique (Histoire-Géographie-Sciences sociales) [Académie Roumaine] 26 (1945) 225–313.

Laurent V., Les crises religieuses a Byzance: le schisme antiarsénite du métropolite de Philadelphie Théolepte († c. 1324), Revue des Études Byzantines 18 (1960) 45–54.

Laurent V., La chronologie des patriarches de Constantinople au XIIIe s. (1208–1309), Revue des Études Byzantines 27 (1969) 129–149.

Laurent V., Notes de chronologie et d'histoire byzantine de la fin du XIIIe siècle, Revue des Études Byzantines 27 (1969) 209–228.

Macrides R., The New Constantine and the New Constantinople — 1261, Byzantine and Modern Greek Studies 6 (1980) 13–41.

Macrides R., Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period, ed. *S. Hackel*, The Byzantine Saint (University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies), London: Fellowship of St Alban and St Sergius, 1981, 67–87.

Majeska G., St. Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: the Russian Travelers on the Relics, Dumbarton Oaks Papers 27 (1973) 69–87.

Majeska G., Russian Travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries, coll. Dumbarton Oaks Studies XIX, Washington DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984.

Mayeur J.-M. — Vauchez A. et al., Histoire du Christianisme des origines à nos jours, tome V (Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté, 1054–1274), Paris: Desclée, 1993.

Nicol D. M., Kaisersalbung. The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual, Byzantine and Modern Greek Studies 2 (1976) 37–52.

Nicol D. M., The last centuries of Byzantium, 1261–1453, 2nd Edition, Cambridge: University Press, 1993.

Nikolopoulos P., Ἀκολουθία ἀνέκδοτος εἰς Ἀρσένιον πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 43 (1977–1978) 365–383.

Nikolopoulos P., Ἀνέκδοτος λόγος εἰς Ἀρσένιον Αὐτωρειανὸν πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 45 (1981–1982) 406–461.

Nikolopoulos P., Ἀνέκδοτον Ἀρσενιατικὸν δοκίμιον ὑπὲρ τῶν σχιζομένων, Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 48 (1990–1993) 164–280.

Ostrogorsky G., Zum Stratordienst des Herrschers in der byzantinisch-slavischen Welt, Seminarium Kondakovianum 7 (1935) 187–204.

Papadakis A., Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289), Revised edition, Crestwood NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1997.

Patedakis E., Athanasios I, Patriarch of Constantinople (1289–1293; 1303–1309): A critical edition with introduction and commentary of selected unpublished works (PhD thesis), University of Oxford, 2004.

Perentidis S., Le terme *néara* sous les premiers Paléologues, dans: Subseciva Groningana. Studies in Roman and Byzantine Law, IV (Novella Constitutio. Studies in Honour of Nicolaas van der Wal), Groningae: Egbert Forsten et Institutum cui nomen Het Groningsch Rechtshistorisch Fonds, 1990, 163–176.

Pétridès S., Sentence synodique contre le clergé unioniste (1283), Échos d'Orient 14 (1911) 133–136.

Pieralli L., Una lettera del patriarca Arsenios Autorianos a papa Alessandro IV sull'unione delle chiese, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 48 (1998) 171–188.

Preiser-Kapeller J., Der Episkopat im späten Byzanz. Ein Verzeichnis der Metropoliten und Bischöfe des Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453, Saarbrücken: Verlag Dr. Müller, 2008.

Salaville S., Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310, Revue des Études Byzantines 5 (1947) 116–136.

Shawcross T., In the Name of the True Emperor: Politics of Resistance after the Palaiologan Usurpation, Byzantinoslavica 66 (2008) 203–227.

Sinkewicz R. CSB, A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelpheia, Mediaeval Studies 50 (1988) 46–95.

Sykoutres I., Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν, Ἑλληνικά 2 (1929) 267–332; 3 (1930) 15–44; 5 (1932) 107–126.

Talbot A.-M., Cult and Pilgrimage: The Translation of Relics in the Palaiologan Period, edd. *R. Hämäläinen — H. Pesonen — M. Rahkala — T. Sakaranaho*, Pilgrimage of Life. Studies in Honour of Professor René Gothóni, Helsinki: Maahenki, 2010, 271–282.

Talbot A.-M., Empress Theodora Palaiologina, wife of Michael VIII, Dumbarton Oaks Papers 46 (1992) 295–303.

Trapp E. et al. (edd.), Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, band 1–12, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1976–1994.

Troitskij I. E., Arsenij i Arsenity, with an Introduction by *J. Meyendorff*, London: Variorum Reprints, 1973 [initialement publié dans: Khristianskoe chtenie, 6/1867 893–919; 7/1867 73–98; 8/1867 190–221; 12/1867 920–959; 11/1869 830–857; 12/1869 1012–1048; 4/1871 579–645; 6/1871 1055–1119; 8/1871 173–242; 11/1871 667–714; 11/1872 496–524; 12/1872 600–663].

Wortley J., Relics and the Great Church, Byzantinische Zeitschrift 99 (2006) 631–647.

Zachariadou E. A., Οἱ χριστιανοὶ ἀπόγονοι τοῦ Ἰζζεδδὶν Καϊκαοὺς Β′ στὴ Βέροια, Μακεδονικά 6 (1964–1965) 62–74.

Јонуц-Александру Тудорие

АРСЕНИТСКА СХИЗМА (1265–1310): ИЗМЕЂУ *АКРИВИЈЕ* И *ИКОНОМИЈЕ*

Арсенитска криза која је захватила византијско друштво у 13. веку, као последица сукоба између цара Михаила VIII Палеолога и патријарха Арсенија I Ауторијана, представља узбудљиво време борбе између лаичког и духовног на Истоку. Полемика између двају представника најутицајнијих институција у Византијском царству — Државе и Цркве — обелодањује кризу ауторитета у византијском друштву, већ трауматизованом трајним боравком Западњака на територијама Царства.

У овом тексту анализирају се кључни моменти који су обележили време између 1265. и 1310, када је византијска црква била подељена не само због арсенитске схизме, него и због Лионске уније (6. јула 1274). Зато су прегледани главни извори за овај период, а потом и истражени најважнији унутрашњи разлози који би могли објаснити деловање патријарха Арсенија и његових ученика у друштву, еклесиолошку основу њихове схизме и интересе арсенитске странке за време последње фазе поделе. Врло интересантна епизода у односу цара и патријарха одиграла се у Магнезији у јесен 1258, када се десио један за византијски дворски церемонијал необичан догађај: већ именовани регент (Михаило Палеолог) наступио је као извршилац *officium stratoris* за патријарха Арсенија. Чак само ова једна новина у церемонијалу дозвољава нам да уочимо да је друштво било дубоко измењено у односу на комнински период. Последице губитка контроле над Цариградом у корист латинских витезова и Венецијанаца превазишле су границе пуких економских тешкоћа, проузрокујући озбиљну идеолошку кризу средином 13. века, која је међусобно супротставила духовно и лаичко биће земље.

Из византијске царске перспективе (коју је нарочито представљао канониста Теодор Валсамон), цар је био изнад патријарха својим статусом епистемонарха [мудри бранилац (ортодоксне) вере и надгледник реда у Цркви], у који је био директно Богом изабран и именован, што је значило постојање

директног односа, без посредника, између Бога и цара. Ово гледиште је добило своју негацију у мишљењу фундаменталних теоретичара хијерократије, Макарија из Ангоре и Симеона Солунског, који одричу цару било какво деловање по божанској милости приликом инвеституре патријарха — овим чином он манифестује само своју секуларну моћ. Ова интересантна промена у понашању византијске Цркве према Држави створила је у другој половини 13. века претпоставке за настанак арсенитске схизме.

Идеолошки сукоб између оних који су подржавали непромењивост *акривије* и оних који су покушавали да наметну *икономију* није добила ниједна страна. Када је врхунац схизме прошао (од 1275), а нарочито после смрти цара Михаила VIII (1282), арсенити су показали видљиво интересовање за положај патријарха, што је значило јасан прекид са њиховим првобитним захтевима. Уз то, постоји видљива разлика између еклесиолошких принципа које су прокламовали арсенити (идеално друштво које чине искључиво посвећени, са хијерархијом коју познаје само Бог, што омогућује да *акривија* сачува своју чистоту) и њихових карактеризација у изворима: преваранти, лажни учитељи, трагаоци за задовољствима, похлепници, разметљиви хвалисавци и сл., укратко потпуно „луди људи“ (Теодор из Филаделфије). С друге стране, нико од присталица *икономије* није могао задобити предност, јер је због црквене уније из септембра 1310. од њих тражено да избришу име патријарха Јосифа I из диптиха, против њиховог мишљења и у потпуној противречности са антиунионистичким понашањем патријарха Јосифа. Осим тога, жестоке и брзе реакције обеју страна поводом одредаба уније из септембра 1310. откривају њихово делимично одрицање од почетних принципа.

Зборник радова Византолошког института XLVIII, 2011
Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines XLVIII, 2011

UDC: 347.236.1(497.11:495.02))"12/14"
DOI:10.2298/ZRVI1148177B

MARK C. BARTUSIS
(Aberdeen, South Dakota, USA)

SERBIAN PRONOIA AND PRONOIA IN SERBIA: THE DIFFUSION OF AN INSTITUTION

Of all of Byzantium's neighbors who appropriated the fiscal and agrarian institution of pronoia, it was the Serbs whose adaptation of the institution most closely resembled the Byzantine model. The article re-examines the institution of pronoia in Serbia from its earliest manifestation during the reign of Stefan Uroš II Milutin through the time of the Brankovići in the mid-fifteenth century. In the course of analyzing the character of Serbian pronoia, particularly during the reign of Stefan Dušan, the administration of conquered Byzantine pronoiai is distinguished from the creation of pronoiai in native Serbian territory.

Key words: pronoia, Serbia, property, agrarian, land, Zakonik, Dušan

It has been sixty years since George Ostrogorsky published his landmark work on the institution of pronoia. With the passage of time new sources have come to light and new ways of looking at the material have arisen, and thus the natural process in historical studies to re-evaluate a subject is ripe for application here. While I will be presenting a major re-evaluation of the Byzantine institution of pronoia elsewhere, in these pages I would like to focus on pronoia as it appeared in medieval Serbia.[1]

By the fifteenth century the fiscal term *pronoia* appears here and there in most areas of the Balkans south of the Danube. What it means is another matter. It appears a couple of times in the *Chronicle of the Tocco* which deals with the situation in Epiros in the late fourteenth and early fifteenth centuries. Further north, a contract from Kerkyra (Corfu) from 1472 mentions a "sir Stephen Phiomachos

[1] *G. Ostrogorsky*, Pronija, prilog istoriji feudalizma u Vizantiji i u južnoslovenskim zemljama, Belgrade 1951, and translated in *G. Ostrogorsky*, Pour l'histoire de la féodalité byzantine, trans. *H. Grégoire*, with *P. Lemerle*, Brussels 1954, 1–257. *M. Bartusis*, Land and Privilege in Byzantium: The Institution of Pronoia, Cambridge 2012.

pronoiarios" (σὲρ Στεφανῆ Φιομάχον προνιάριον) as one of the parties. While George Ostrogorsky saw the survival of the Byzantine institution of pronoia, Michael Lascaris thought that the term *pronoiarios* was employed to designate the holder of one of the baronies instituted since the occupation of Kerkyra by the Angevins of Naples in 1272, and that the reference is actually to a fief that remained in the hands of the Fiomaco family up through the seventeenth century.[2]

The term *pronoia* is found as well in fifteenth-century Venetian documents dealing with their possessions in the Aegean, specifically on Tinos and Mykonos. For example, in 1442 the *rector* of Tinos granted a man named Michael Aspergi a pronoia and other properties that had belonged to the widow Paraschi who was childless. In return Aspergi and his descendants were required to do homage to the *rector* and serve as crossbowmen aboard ship. David Jacoby points out that in these cases the grants did not involve fiscal revenues, but agricultural land and even houses exploited directly by the recipients for which they paid taxes. The men seem to be of a relatively modest social level, and the only difference between these men and the rest of the population was found in the service they owed. Jacoby hypothesized that the use of the term *pronoia* can be explained by the fact that with rare exception the recipients of these grants were Greeks.[3]

In most cases such as this, it would be misleading to say that the *institution* of pronoia had passed to Byzantium's neighbors. Rather, it is more accurate to say that the *term pronoia*, signifying some kind of property grant from a governmental authority, had been appropriated. Indeed there appears to have been something almost magical about the word *pronoia* that it would be incorporated into the land tenure jargon of areas that in some cases had not known a Byzantine presence for centuries. The abundant Venetian sources dealing with the appearance of the term *pronoia* on the Adriatic coast and the islands of the Aegean tell us about how the Venetians accommodated the indigenous institutions they encountered in their conquests but nothing about any Byzantine institution. Consequently, any conclusions regarding how Byzantium's neighbors appropriated the institution of pronoia can be no more reliable than our understanding of the native institutions of these peoples. George Ostrogorsky, who devoted a large chapter of his book on pronoia

---

[2] Cronaca dei Tocco di Cefalonia di Anonimo, ed. *G. Schirò*, Rome 1975, lines 139–40, 935. *M. Lascaris*, Cinq notes à la Πρόνοια de M. Ostrogorsky, Byzantion 21 (1951) 270–71. *D. Jacoby*, Les archontes grecs et la féodalité en Morée franque, in *Jacoby*, Société et démographie à Byzance et en Romanie latine, London 1975, no. VI, 437. *D. Jacoby*, Les états latins en Romanie, in *Jacoby*, Recherches sur la Méditerranée orientale du XIIe au XVe siècle, London 1979, no. I, 9 note 28. *Ostrogorsky*, Féodalité, 252 note 1. On the situation on the island, see also *C. Asdracha* and *S. Asdrachas*, Quelques remarques sur la rente féodale, Travaux et Mémoires 8 (1981) 7–14; and *C. Asdracha*, From the Byzantine Paroikoi to the Vassalli Angarii, Etudes balkaniques 22, 1 (1986) 114–22.

[3] *F. Thiriet*, Régestes des délibérations du Senat de Venice concernant la Romanie, Paris 1958–61, III, no. 2575 (text note 1). *Jacoby*, Les archontes grecs, 437. *D. Jacoby*, La féodalité en Grèce médiévale, Paris 1971, 243–44, 247–49. Also, on Tinos, from 1432: *C. Sathas*, Μνημεία Ελληνικής Ιστορίας. Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge, Paris 1880–90, III, 412.36–38, and also 413.12 (*Thiriet*, Régestes, III, no. 2273). *Jacoby*, Les archontes grecs, 437. And for Mykonos, see *Jacoby*, La féodalité, 237–42, 245–52.

to the study of how pronoia manifested itself in Zeta and northern Albania before and after Venetian occupation, found that the institution as imported into these areas confirmed his understanding of Byzantine pronoia.[4] Indeed, if one posits that any difference between, say, Albanian "pronoia" and Byzantine pronoia is due to the influence of native institutions, *any* conception of Byzantine pronoia will be confirmed.

I tend to regard many of these appearances of "pronoia" outside of a Byzantine context as curiosities which in the end may tell us as little about the societies in which they appeared as they do about Byzantium. On the whole, the study of "pronoia" as it appears in these non-Byzantine areas is best left to specialists interested in those areas.

The one exception to this is Serbia, whose rulers first encountered pronoia in the later decades of the thirteenth century and, through the conquest of Byzantine territory, actively administered Byzantine pronoiai. But more than this, we have many documents that deal not only with the Serb administration of pronoiai within conquered Byzantine territory, but also with pronoiai as it eventually manifested itself in traditional Serbian territories. Thus, we are on much firmer ground when dealing with Serbian pronoia. It bore a certain resemblance to Byzantine pronoia, and the circumstances of Serbian contact with Byzantium and information provided by the documentary evidence permit us to make some generalizations about Serbian pronoia and do in fact illuminate some aspects of the Byzantine institution.

Another exception should be Bulgaria, which similarly conquered Byzantine territories in the thirteenth and fourteenth centuries and certainly must have encountered pronoiai in its administration of conquered Byzantine territories. Even though the scholarship occasionally states the existence of pronoia in Bulgaria as a fact,[5] not a single Bulgarian source makes any mention of the institution of pronoia, nor does any other source refer to pronoia in Bulgaria. This is probably due to nothing more than the fact that we have so few extant documents dealing with the area of later medieval Bulgaria. The area where Bulgaria came into contact with Byzantium–Thrace-did not have the good fortune to be an area where the monasteries of Mt. Athos had substantial holdings. I would certainly bet on the existence, even on the extensive existence, of pronoiai in fourteenth-century Bulgaria, but I cannot prove it.

The appropriation of the institution of pronoia by the Serbs was a two-step process. First, Serbian rulers had to figure out what to do with Byzantine pronoiai

[4] *Ostrogorsky*, Féodalité, 222–57.

[5] E. g., *J. Sedlar*, East Central Europe in the Middle Ages, 1000–1500, Seattle 1994, 73: "When Bulgaria reverted to Byzantine rule in 1018, its territories were organized on the Byzantine model into military fiefs called pronoias"; *D. Nicolle* and *A. McBride*, Hungary and the Fall of Eastern Europe, 1000–1568, London 1988, 24: the Second Bulgarian Empire "controlled large areas held by *pronoia* cavalry and other troops"; and *J. Fine*, The Early Medieval Balkans, Ann Arbor 1991, 303. On the other hand, the comprehensive work of *I. Biliarski*, Instituciite na srednovekovna Bălgarija: Vtoro bălgarsko carstvo, XII–XIV vek, Sofia 1998, does not mention pronoia at all.

in territories that they had conquered. And second, they began to create their own pronoiai. Thus, when the E. P. Naumov asked whether pronoia entered Serbia simply because the Serbs took over the administration of Byzantine lands after conquest or whether the institution of pronoia was borrowed as a response to Serbian needs, the answer is, of course, both.[6] When the Serbs conquered areas in which there were Byzantine pronoiai, it was necessary for them to determine how pronoiai would fit into their fiscal, economic, agrarian, and military systems. And because Serbian rulers then began to create their own pronoiai, the institution was evidently of some utility.

Our knowledge of the Serbian appropriation of the institution of pronoia is derived almost exclusively from the documentary sources. These sources fall into three categories: those written in Greek, those written in Serbian, and a few written in medieval Italian in the cases where Venetian authorities had direct relations with Serbia. The Greek and Serbian documents can be further divided according to whether the documents deal with pronoiai granted by Byzantine rulers or Serbian rulers, though sometimes it is not easy to distinguish between the two. The Greek documents can be further subdivided according to whether they were issued by Byzantine or Serbian authorities.

Stefan Milutin (1282–1321)

The earliest reference to pronoia in a document issued in Serbia (or, for that matter, in a Slavic language) is the chrysobull issued by Stefan Uroš II Milutin for the monastery of St. George near Skopje from 1299/1300. While this document provides us with the earliest evidence of Serbian familiarity with pronoiai, it represents merely the terminus ante quem for the Serbian introduction to the Byzantine institution of pronoia. When did the Serbs first encounter pronoiai? Certainly Milutin would have encountered it with his early invasion of Byzantine territory in 1282. Whether it was known to the Serbs before this is unknown. While Serbia was a vassal state of Byzantium under Manuel I Komnenos, there does not appear to have been any attempt to introduce Byzantine fiscal or military practices into the area.[7] This does not preclude the possibility that Serbian rulers were familiar with the pronoia, but there is no evidence for this. For Serbian military history the date of the introduction of the pronoia has some importance. As Stojan Novaković wrote long ago, if it could be established that the institution of pronoia entered Serbia during Milutin's reign, then up to that time the army was composed

---

[6] *E. Naumov*, K istorii vizantijskoj i serbskoj pronii, Vizantijskij Vremennik 34 (1973) 23.

[7] On the whole, the nature of the Byzantine administration of the Balkans during the twelfth century is quite obscure, and, as a result, opinions of its tenor vary. For example, *M. Angold*, The Byzantine Empire, 1025–1204: A Political History, 2nd. ed., London and New York 1997, 134, wrote, "Byzantine rule in the Balkans was harsh. It had many of the characteristics of a military occupation." On the other hand, *P. Stephenson*, Byzantium's Balkan Frontier: A Political Study of the Northern Balkans, 900–1204, Cambridge, Eng. 2000, 133, emphasizes "the independence of action retained by the local Slav rulers, and the process of consultation with regional *župans* that was essential for decision-making."

solely of landowners–a general popular army–with pronoia holders and then mercenaries entering the ranks only around the turn of the fourteenth century.[8]

Within Milutin's chrysobull the passage of interest concerns a property (*mesto*, the equivalent of the Greek word *topos*) in a village called Rečice. This property was once held by a man named Dragota, who was evidently dead. Rečice had been granted to the monastery centuries earlier by the monastery's founder, "Emperor Romanos," probably Romanos III Argyros (1028–1034).[9]

> And Dragota's plot of land [*mesto*] in Rečice is ascertained as imperial pronoia, and not Dragota's *baština*, and my majesty gives it to the church. Further, [because] Manota, Dragota's son-in-law, thought that he would lose his father-in-law's dowry, he delivers himself to the church so that he might hold his father-in-law's property and that he might work for the church according to the military law, [that is, on the condition] that his horse not be loaded and he not bear loads [for the church, since he is a soldier]. If Manota and his children and grandchildren withdraw from the church, let them be deprived of Dragota's plot; let the church hold it, as my majesty ascertained it in old chrysobulls as imperial pronoia, and not Dragota's *baština* (*I Dragotino mêsto u Rêčicah' obrête se carska pronija, a ne baština Dragotina, i dade je kraljev'stvo mi cr'kvi. I togo radi Manota, zet' Dragotin', vidêv' ere ot'stupi ot' njego t'stna prikija, i prêdade se cr'kvi da si dr'ži t'stninu i da rabota cr'kvi u vojnič'ski zakon', da mu se kon' ne tovari i tovara da ne vodi. Ako li Manota i egova dêtca i unučije otstupet' ot' cr'kve, da su lisi Dragotina mêsta; da si ga dr'ži cr'kvi, jakože ga i obrête kraljev'stvo mi u starih' hrisovulêh' car'ske pronije, a ne Dragotinu baštinu*).[10]

In medieval Serbia, *baština* was allodial or patrimonial property, and in this document it is distinguished from pronoia. If Dragota's holding had been *baština*, he would have had more of a claim to it, and, presumably, Milutin would not have given it to the monastery.

Michael Lascaris proposed to identify Dragota as the resident of Melnik and Bulgarian governor of Serres named Dragota who, according to the Byzantine historian Akropolites, surrendered Serres to John III Vatatzes in 1246 and was rewarded with a purple cloak and gold. After this, Dragota and another resident of Melnik Nicholas Manglavites helped Vatatzes capture Melnik. Later, Dragota is seen commanding what Akropolites calls the "Melnikiotikon army."[11] As very weak support for this identification, Lascaris pointed out that Milutin's chrysobull

---

[8] *S. Novaković*, Stara srpska vojska: istorijske skice iz dela "Narod i zemlja u staroj srpskoj državi," Belgrade 1893, 74–76.

[9] *V. Mošin* et al., Spomenici za srednovekovnata i ponovata istorija na Makedonija, Skopje and Prilep 1975–88, I, 118–19, 223 [hereafter, SnM].

[10] SnM, I, 225–26 (33) = *S. Novaković*, Zakonski spomenici srpskih država srednjega veka, Belgrade 1912, 614–15 xxxiii.

[11] Georgii Acropolitae Opera, ed. *A. Heisenberg*, Leipzig 1903; repr. Stuttgart 1978, I, 74–78, 114–17 [hereafter, Akropolites]. *T. Vlachos*, Die Geschichte der byzantinischen Stadt Melenikon, Thessaloniki 1969, 40–41.

also mentions–among scores of names of people and properties–a "*M'glavitsko Pole*" ("Manglavites' field") and a field donated by a Kosta Ljutovoj (a Nicholas Litovoes was the Bulgarian governor of Melnik at the time it was captured by Vatatzes). He concluded that Manota, as the son-in-law of an important wealthy man, would not have accepted the patronage of a monastery unless he had good reasons, unknown to us.[12]

While the size of the field that Akropolit once held is not provided, and while the aforementioned property of Dragota was only a small part of the village of Rečice, a mere *mesto*, the document states that the monastery was granted fields of 85 *pogoni* that Kosta Ljutovoj had given to a church, as well as 15 *zeugaria* in the field of Manglavit (*v Poli M'glavit'skom*). Fifteen *zeugaria* was equal to some 1,500 modioi, and the 85 *pogoni*, if the *pogon* was equivalent to the *zeugarion*,[13] amounted to something on the order of 8,500 modioi, properties of large if not enormous size. Further, we do not know what other properties any of these men, including Dragota, may have held, and, as Ostrogorsky pointed out, Manota might not have been Dragota's only heir (and the similar case can be made for the other personages).[14]

However, the appearance of these other names may be mere coincidence. A family named Ljutovoj is attested in the area of Skopje from the 1160s through 1220, and members of the family held patrimonial property in the region.[15] More significant, as Ostrogorsky also pointed out, is the fact that Dragota, according to Akropolites, was already dead in 1255. In fact he died while in rebellion against Byzantium. As Akropolites writes, "he did not judge befitting the things provided to him by the emperor John" Vatatzes.[16] It is unlikely that his heirs would have been allowed to keep any land holdings he may have received from Byzantium. But even if they had, this would mean that Manota had been holding the dowry property for at least forty-five years. Thus, it seems unlikely that the Dragota of our document should be the Dragota of Akropolites.

While it is not possible to link Dragota with some historic personage, it is possible to narrow down the date at which Dragota received his pronoia. Milutin refers to Dragota's holding as an "imperial pronoia," and because Milutin never claimed to be an emperor, Dragota received his pronoia from a Byzantine em-

---

12 SnM, I, 215, 220. Akropolites, I, 76. *Lascaris*, Cinq notes, 265–68.

13 See SnM, I, 214 note 37. The size and method of computing the *zeugarion* has not yet been resolved: see The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. *A. P. Kazhdan* et al., New York 1991, s.v. "zeugarion" [hereafter, ODB]. Nevertheless, for our purposes, a Byzantine document from 1286 provides a useful figure; in one specific case, four *zeugaria* were equivalent to 400 modioi: Actes de Zographou, I. Actes grecs, ed. *W. Regel* et al., Vizantijskij Vremennik 13 (1907), suppl. 1 (repr. Amsterdam 1969), no. 10.

14 *Ostrogorsky*, Féodalité, 193 note 1. *G. Ostrogorsky*, Sur la pronoia à propos de l'article de M. Lascaris, Byzantion 22 (1952–53) 161–63.

15 *A. Solovjev*, Srbi i vizantijsko pravo u Skoplju početkom XIII v., Glasnik Skopskog naučnog društva 15–16 (1936) 29–43, esp. 35.

16 Akropolites, I, 114.26–27. *Vlachos*, Die Geschichte der byzantinischen Stadt Melenikon, 47. *Ostrogorsky*, Sur la pronoia, 161–63, and *Ostrogorsky*, Féodalité, 193 note 1.

peror, not a Serbian ruler.[17] Since the area around Skopje was conquered by Milutin in 1282, and if this includes Rečice, or Rečica, today a suburb two miles southwest of the center of modern Tetovo in the Vardar valley, about 26 miles west of Skopje, we have a terminus ante quem.[18] Further, the ruler of Bulgaria Konstantin Asen (1257–1277) issued a chrysobull for the monastery of St. George confirming its possessions, including the village of Rečice with all its contents, which mentions no other landholders in the village. Thus, the property in question was confiscated from the monastery and granted to Dragota after this document was issued. Unfortunately the chrysobull of Constantine Asen bears no date; V. Mošin placed it around 1258 and R. Grujić in the mid–1260s.[19] This means that the holding was taken from the monastery and granted to Dragota sometime after 1258 (at the very earliest), most likely after 1270 when the area around Skopje was restored to Byzantine authority, and before 1282, when Milutin conquered the area around Skopje. In other words, the confiscation occurred during the reign of Michael VIII, probably after 1270.[20]

It seems that Dragota was no longer alive in 1300 and his pronoia was in the hands of his son-in-law Manota. Ostrogorsky wrote that Manota, in order not to lose the pronoia of his father-in-law which the king had given to a monastery, put himself at the service of the church of St. George. Thus Manota entered the service of the church, and the act of Milutin notes clearly that he and his descendants should perform military service for the church. Nevertheless, by the formula characteristic of the act, Manota was free of the corvées imposed on men of servile condition.[21]

Ostrogorsky argued that this document shows that a principle of succession for pronoiai existed in Serbia "to a full and unlimited degree." He reasoned that since Dragota was no longer alive in 1299/1300 and his pronoia was in the hands of his son-in-law, the pronoia had been alienated by Dragota.[22] However, it is by

---

17 Primarily on the basis of this phrase "imperial pronoia," *Naumov*, K istorii vizantijskoj i serbskoj pronii, 24–25, argued that Milutin's chrysobull had nothing to do with the Byzantine institution of pronoia, and that "pronoia" in the act simply meant "property." But Naumov's argument falls apart because a Byzantine mathematical treatise of which Naumov was unaware uses the phrase πρόνοια βασιλική to denote grants held by soldiers: *K. Vogel*, ed., Ein byzantinisches Rechenbuch des frühen 14. Jahrhunderts, Vienna 1968, 48–51, no. 32.1.

18 For the location of Rečice (41.990°N, 20.944°E), see also *V. Kravari*, Villes et villages de Macédoine occidentale, Paris 1989, 215–16, map 2. The accepted dating for Milutin's conquest of Skopje (1282) was challenged by *L. Mavromatis*, La fondation de l'empire serbe, Thessaloniki 1978, 35, who argued for a later date (the early 1290s). *J. Fine*, The Late Medieval Balkans, Ann Arbor 1987, 219, thought that Mavromatis had made the date of the conquest an open question, but since then scholars have generally ignored Mavromatis' argument. See, e.g., *Kravari*, Villes et villages, 49; *M. Živojinović*, La frontière serbo-byzantine dans les premières décennies du XIV siècle, Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ′ αιώνα, Athens 1996, 57; and ODB, s.v. "Skopje."

19 SnM, I, 182, 191. The history of the area of Skopje during the 1250s and 1260s is poorly known: see SnM, I, 122–23.

20 The ruler of Bulgaria does refer to himself as tsar, which raises the possibility that "imperial pronoia" could mean a pronoia granted by a Bulgarian ruler, for which otherwise there is no evidence whatsoever.

21 *Ostrogorsky*, Féodalité, 187–91.

22 *Ostrogorsky*, Féodalité, 190.

no means certain that Manota held the pronoia legitimately. Indeed he received it in dowry when he married Dragota's daughter, and he felt he had a claim to it. But Milutin, it would seem, disagreed. He gave Dragota's pronoia to a monastery. In order to maintain his hold of the property, Manota agreed to serve the monastery as a soldier. If there was a principle in play here, it was that a pronoia remained the property of the state. The situation was irregular. Dragota held a pronoia from a Byzantine emperor. The region in which the pronoia lay was conquered by Serbia. No longer feeling any obligation toward the Byzantine emperor (if he ever had one), Dragota grouped the pronoia with the rest of his property. The pronoia became the dowry he gave his son-in-law. After Dragota's death it was discovered that the property was not Dragota's hereditary property and Milutin gave the property to a monastery.

All of this was in accord with the handling of pronoiai in Byzantium. What is not in accord with Byzantine practices is what Manota agreed to in order to keep possession of the property. "Delivering oneself to the church" is without precedent in Byzantium and reflects Serbian practices.

The "soldier's law" to which the document refers is known only through this document. It was not an actual code of law, but the general set of rules–customary and juridical–under which soldiers lived. It pre-dates the Serbian appropriation of the institution of pronoia.[23] This "soldier's law" is again mentioned in Milutin's chrysobull in a passage that immediately follows the passage dealing with Manota. We read, "My majesty [gives] Kalogorgije with his children and with their *baština* to the church, that they serve St. George according to the soldier's law [*vojnič'ski zakon'*] and that their horse not be loaded and they not bear loads."[24] Evidently, Kalogeorge–a Greek, based on his name–held hereditary property in the same village as Manota.

Yet a third case similar to that of Manota is mentioned later in the document: "And Hranca for his father-in-law's property agrees with the church to be a church soldier according to the law of St. Symeon and St. Sava, and that his horse not be loaded and he not bear loads." T. Taranovski pointed out the similarity to the western European *commendatio* whereby a man bound himself more or less voluntarily in service for life to another in return for protection and maintenance; one could add that the inclusion of a property element is reminiscent of the western European *fief de reprise* whereby a man agreed to convert his patrimonial holding into a fief for the mutual benefit of him and his lord.[25]

Ostrogorsky wrote that Manota entered church service as a pronoia holder and that, after conveying himself and his *baština* to the monastery, Kalogeorge

[23] See *R. Mihaljčić*, Vojnički zakon, Zbornik Filozofskog fakulteta, XII–1, Belgrade 1974, 305–09, and *S. Šarkić*, Νόμος et 'zakon' dans les textes juridiques du XIVe siècle, Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ′ αιώνα, Athens 1996, 263–64.

[24] SnM, I, 226 (34). *Ostrogorsky*, Féodalité, 194.

[25] SnM, I, 235 (69). *Ostrogorsky*, Féodalité, 197. *T. Taranovski*, Istoria srpskog prava u Nemanjićkoj državi, I, Belgrade 1931, 39. On the *fief de reprise*, see *S. Reynolds*, Fiefs and Vassals, Oxford 1994, 50 and the index.

"doubtlessly joined the class of soldier-pronoiars" as well.[26] These statements raise some questions about the status of Manota and his property. First, was Manota a pronoia holder prior to 1299? Ostrogorsky assumed he was, but the document says nothing about this. We read only that the property was an "imperial pronoia" and that Manota received it from his father-in-law Dragota. Because Manota was to serve the monastery as a soldier, he evidently was a soldier before 1299. Nevertheless, it does not appear that Manota considered the property a pronoia; if anything, it would seem that he considered it *baština*, and Milutin was arguing otherwise. Second, was Manota's property a pronoia after it was granted to the monastery? And if so, who was its holder? If, as Ostrogorsky, wrote, Manota was a pronoia holder after he entered church service, then his property has to be considered his pronoia. The odd thing is that, according to this scenario, the granting authority of the pronoia would be the monastery. Yet this is how Ostrogorsky viewed the matter. By the same token, when Kalogeorge turned himself and his property over to the monastery, he likewise became a pronoia soldier of the monastery and his property became a pronoia.

But one can raise a serious objection to whether either man was a pronoia holder under the monastery. In the last section of the document dealing with Rečice, we read, "and from now and through the centuries, no pronoiar is to enter Rečice except St. George" (*da ne ulêze in' pronijar' u Rêčice razvê Sveti Georgije*). The only way this statement can be literally true is if Manota and Kalogeorge (who "held" land in the village) were not considered pronoiars and if the church was considered the pronoiar of their properties. Further, at the very end of this last section, after assigning a monetary penalty for anyone who illegally demanded charges from the property of the monastery, we read, "The same goes for all the church villages in Vodno and in Nerezi, in which is church pronoia and not at all *baština*" (*Takožde i po vsêh' selêh' cr'kvnih' vo Vodnê i v' Nerêzih', ponježe cr'kvna pronija jest', a ne ničija baština*). The easiest way to make sense of this is to read the last phrase as "and not at all (someone else's) *baština*." In any event, the clause refers to "church pronoia."[27]

Is the document dealing with ecclesiastical/monastic pronoiai or ecclesiastical/monastic pronoiars? If it was the monastery that held the pronoiai, then the men, Manota and Kalogeorge, were simply part of the traditional Serbian practice of assigning men, including lesser nobles, to serve monasteries as soldiers.[28] The Serbian innovation would be that a monastery could hold a pronoia.[29] If Manota and Kalogeorge were the pronoiars, then the traditional Serbian practice of assigning military men to monasteries was modified to account for the introduction of

---

26 *Ostrogorsky*, Féodalité, 196.

27 SnM, I, 226–27 (35), 227 (35).

28 E. g., *Mošin*, SnM, I, 313.138, 322.5–7, and SnM, III, 354 xiv. *Ostrogorsky*, Féodalité, 195–96.

29 This hypothesis would find some support if the post-Byzantine Serbian word *prnjavor*, meaning a "village belonging to a monastery," is derived from *pronoia*, as *Novaković*, Stara srpska vojska, 74, and *Ostrogorsky*, Féodalité, 211, assumed.

pronoia into Serbia. The men became pronoiars and the properties from which they derived their livelihood were their pronoiai. Either interpretation works as a Serbian adaptation of pronoia, and I cannot decide between the two.

This is the first Slavic document to contain either of the terms *pronija* or *pronijar*. *Pronija* obviously is derived from the Greek *pronoia*. As for *pronijar*, there are two possible etymologies: (i) *Pronijar* may be an abbreviated form of *proniariji* (a noun in the singular), which is derived directly from the Greek *pronoiarios*. The earliest appearance of *pronoiarios* in Greek is found in a letter of John Apokaukos, metropolitan of Naupaktos, from 1228, which of course pre-dates the first appearance of *pronijar*.[30] For parallel derivations we have *apoklisijar* from the Greek *apokrisarios* and *notar*, derived either directly from the Latin *notarius* or via the Greek *notarios*. (ii) However, after the appearance of *pronoiarios* in Apokaukos' letter, the Greek term does not appear again in any source until the fifteenth century. Thus, it is possible that the origin of *pronijar* in Serbia is completely independent of the Greek *pronoiarios* and instead was formed by adding the common Slavic agent-noun suffix *-ar* (*pisar* "writer," *globar* "fine collector," *ulijar* "beekeeper," all attested in medieval Serbian) to *pronija*. The fact that the plural of *pronijar* in Serbian documents is usually *pronijarije* would tend to support the first possibility.

Around the same time as Milutin's chrysobull for St. George a couple of Greek documents mentioning pronoia were issued that were later translated into Serbian. One is a Slavic translation of a lost Greek praktikon from 1300 for the possessions of the monastery of Hilandar in the theme of Thessaloniki. In one particular village–Gradac (or Gradec), the Slavic translation of the Greek Kastrion or Kastrin–the monastery held numerous paroikoi that had come "from the pronoiai" of six laymen, all Greeks. Because Gradac (today Kastri) is located in the lower Strymon valley near the Aegean, and because all of these men who earlier held pronoiai in Gradac without doubt had received their grants originally from a Byzantine emperor, this praktikon tells us little more than that Serbs had encountered Byzantine pronoia by 1300.

Of slightly more interest is a chrysobull of the Byzantine co-emperor Michael IX Palaiologos (1294/5–1320), issued sometime between April 1299 and the end of 1300, which confirmed King Milutin's gift to Hilandar of the monastery of St. Niketas north of Skopje. Among the properties belonging to St. Niketas was "the pronoiastic village called Banianis with all its rights."[31] This is the last

[30] *A. Papadopoulos-Kerameus*, Ιωάννης Απόκαυκος και Νικήτας Χωνιάτης, Τεσσαρακονταετηρίς της καθηγεσίας Κ. Σ. Κόντου, Athens 1909, 379–82.

[31] Actes de Chilandar I: des origines à 1319, ed. *M. Živojinović* et al., Paris 1998, no. 18.14–15 = SnM, I, 289 (3) = Actes de Chilandar, I. Actes grecs, ed. *L. Petit*, Vizantijskij Vremennik 17 (1911), suppl. 1 (repr. Amsterdam 1975), no. 51.12–13: ἔτι δὲ καὶ χωρίον προνοιαστικὸν καλούμενον Μπάνιανιν μετὰ πάντων τῶν δικαίων αὐτοῦ. On the village (42.108°N, 21.388°E), with other references, see *Kravari*, Villes et villages, 94, map 3. On the date, see SnM, I, 286–87, but cf. *F. Dölger*, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453, 4. Teil: Regesten von 1282–1341, Munich 1960, no. 2624 ("1308").

extant document in which a Byzantine emperor uses any form of the word *pronoia* (noun, adjective, verb, etc.) in its technical sense until the fifteenth century. The parallel chrysobull of the senior emperor, Andronikos II, which was probably issued at the same time, has not been preserved, but it does exist in a Slavic translation. While this Slavic translation bears the date May 1308, it was produced in the middle of the fourteenth century and contains a number of fabricated interpolations. Nevertheless, it too speaks of “the village of Banjane, a pronoia, with all its rights” (*selo Banjane pronija s' vsêmi pravinami jego*).[32] As in the case of Manota and Kalogeorge, ambiguity frequently accompanies these documents that deal with pronoia.

The village of Banjane, about eight miles north-northwest of Skopje, came under Serbian control following Milutin’s conquest of the region of Skopje in 1282. We do not know why Banjane was called a “pronoiastic village.” If it was so called because it had recently been held by a pronoia holder, it would have been originally granted by Milutin after 1282, or more likely by a Byzantine emperor during one of three periods: before 1203, between ca.1218 and 1230 (by a despot of Epiros), or between 1246 and 1282 (by a Nicaean emperor or Michael VIII).[33] If this village had indeed been granted as a pronoia by a Byzantine ruler, it would represent the northernmost limit of the Byzantine institution of pronoia. Nevertheless, there are other possibilities, among which is the possibility that, following Serbian practice, the village passed to the church as a pronoia.[34]

Stefan Dečanski (1321–1331)

While it is certain that Dragota’s pronoia was not granted by a Serbian ruler, the next example of pronoia in a Serbian document is not as easy to characterize. In 1326 Milutin’s successor Stefan Dečanski granted the bishop of Prizren the village of Hoča “that pronoiars held” (*što su dr'žali pronijarije*).[35] In addition, Dečanski confirmed the bishop’s possession of a *stasis* at Djurdjevište which Milutin had given him, with its peasants, “that they would be the church’s and that they serve the church, as it is their condition [*zakon*]. And let them be free of all ‘pronoiaric’ corvées as they were before [the donation]” (*A ot' vsêh' rabot' pronijarskyih da su svobodni kako su i ot' ispr'va bili*).[36]

Granting a religious foundation a village “that pronoiars held” is reminiscent of a common phenomenon in Byzantium, though in Byzantium the passage would be phrased “that person N. held” or “that soldiers held.” The Serbs had

---

[32] SnM, I, 319, and see 317. A composite act, with falsified interpolations, of Milutin from around 1303 mentions Milutin’s earlier donation of St. Niketas and its properties, including the village of Banjane, to a dependency of Hilandar. Here Banjane is called simply a “village” (*selo*), not a pronoia: SnM, I, 313.137 (and see 297–99) = *Novaković*, Zakonski spomenici, 477 iii = Actes de Chilandar, II. Actes slaves, ed. *B. Korablev*, Vizantijskij Vremennik 19 (1915), suppl. 1, no. 16.13.

[33] On this chronology, *Kravari*, Villes et villages, 161.

[34] See *Ostrogorsky*, Féodalité, 191–92. Ostrogorsky misidentifies some of the relevant documents.

[35] SnM, III, 265 ii = *Novaković*, Zakonski spomenici, 638 ii. *Ostrogorsky*, Féodalité, 203.

[36] SnM, III, 270 x = *Novaković*, Zakonski spomenici, 640 x.

adopted Byzantine phraseology. Another example is found in Dušan's chrysobull for the tower of Chryseia (near Hilandar on Mt. Athos) from January 1345. He gave the tower the village of Gajdarohor (mod. Aedonochori, west of the Strymon and north of the Aegean by a bit less than three miles) including land there "which Serbo held" (*što je dr'žal' Sr'bo*).[37] Serbo was probably a pronoia holder. On the other hand, the reference to "'pronoiaric' corvées" in the second reference is more a reflection of a Serbian than Byzantine practice. In Serbia there was a much greater emphasis on corvées, whereas Byzantium was more monetized.[38]

Hoča has been identified as modern Hoča Zagradska (42.175°N, 20.691°E), about four miles southwest of Prizren, and Djurdjevište is about thirty-two miles west-southwest of Skopje, about seven miles west of the Vardar River (41.893°N, 20.864°E).[39] This area was conquered by Milutin in 1282–83, and so it had been outside of Byzantine control for more than forty years. Nevertheless, we cannot say whether these pronoia holders were Greeks or Serbs, or whether they, or even their fathers, had received their initial grant before or after Milutin's conquest. Yet the fact that the peasants were specifically freed of "pronoiaric corvées" would indicate that there were still pronoia holders in the area of Djurdjevište.

In regard to terminology, this is the earliest appearance of the Slavic form *pronijarije*, the plural of *pronijar*, as well as the only appearance of the adjective *pronijarski*, formed simply by adding the Slavic adjectival suffix of possession *-ski* to *pronijar*.

Stefan Dušan (1331–1355)

With the conquests of Stefan Dušan the Serbs came into even greater contact with Byzantine pronoia. Generally, Dušan did little to inject Serbian practices into the Greek-speaking areas that he conquered and that he simply continued Byzantine administrative practices. Thus, when the sources mention pronoiai in areas taken by Dušan, it is often difficult to know whether these were grants created by Dušan or by Byzantine rulers. For example, Dušan's 1345 act for the church of the Perivleptos at Ohrid permits "neither *kephale* nor *sevastos* nor pronoiar" (*ni kefalija, ni sevast', ni pronijar'*) entry into the villages and *metochia* of the church. All of the terms in the clause denoted functions and were borrowed from Byzantium. A *kephale* was normally the governor of a town, an island, or a province. While in Byzantium *sevastos* was generally an honorary title or epithet frequently used in conjunction with another courtly title (e.g., the *sevastos tzaousios* N.) and implied no function, in Serbian sources the situation was a bit different. The term *sevast* designated an official, evidently a high functionary, but it is unclear exactly what his functions were or whether the title could cover different types of officials. Milutin's chrysobull for the monastery of St. George discussed

---

[37] SnM, I, 361. *P. Bellier* et al., Paysages de Macédoine, leurs caractères, leur évolution à travers les documents et les récits des voyageurs, Paris 1986, 122.

[38] *Ostrogorsky*, Féodalité, 202.

[39] SnM, III, 265 note 10. *Kravari*, Villes et villages, 187–88 and map 2.

above, as well as other sources, mentions a *sevast' gradsky* ("town *sevastos*") who may well have been the governor of a town.[40]

Thus, Dušan's act for the church of the Perivleptos forbids two types of government officials as well as pronoiars from entering church property. The association of government officials with pronoia holders in exemption clauses does have a parallel in Byzantium. A number of imperial documents from the Nicaean period list pronoia holders along with state officials as the people who should not both the property of a particular monastery. For example, in 1258 Michael VIII Palaiologos issued an order to safeguard the rights of the monastery of the Virgin Kechionismene near Miletos, a dependency of the monastery of St. John Theologos on Patmos. The document concludes with a passage that orders certain categories of people from harassing this monastery's property: "those serving successively as *doukes* [in this] region, *apographeis*, [reassessors,] and soldiers having pronoiai in this place, and even those of Miletos themselves, ought to keep the things belonging to such monastery without loss and unharmed."[41] The fact that the list includes "those of Miletos themselves"–which could certainly include any landholders–in addition to *doukes*, fiscal assessors (*apographeis*), and soldiers having pronoiai locally, suggests that it was not exclusively government officials who might trouble the monks, but anyone with some status. All of the people in the list were in a position to make unjust demands of the monastery. By the same token, this is probably why Dušan includes pronoiars with *sevastoi* and *kephalai* in the 1345 act.

Dušan acquired the town of Ohrid in 1334 by treaty with Byzantium. Evidently there were pronoia holders in the area of Ohrid in 1345, but what we do not know is whether these pronoia holders were Greeks or Serbs, or whether they received their pronoiai from a Byzantine or Serb ruler. Nevertheless, it does appear that Dušan granted pronoiai to Serbs in the Byzantine territories he conquered. In one specific case we read that when the Serbs invaded the area of Verrhoia around 1344, they took a *metochion* from the monastery of Prodromos tes Petras and "the Serbs gave this in a pronoiastic way to various persons" (τῶν Σέρβων καὶ τοῦτο διδόντων προνοιαστικῷ τρόπῳ πρὸς διάφορα πρόσωπα). When Byzantine control was restored over the area in 1356, the monks received the property back from the emperor.[42]

---

[40] *Novaković*, Zakonski spomenici, 673 xvi = *A. Solovjev*, Odabrani spomenici srpskog prava, Belgrade 1926, 129. *Ostrogorsky*, Féodalité, 207. See ODB, s.v. "kephale," "sebastos," and Pseudo--Kodinos, Traité des offices, ed. *J. Verpeaux*, Paris 1966, s.v. σεβαστός in the index. SnM, I, 186 note 23 and 229 (39). For the *sevastos* and *kephale* in Bulgaria, see *Biliarski*, Instituciite na srednovekovna Bălgarija, 125–35, 286–92.

[41] *E. Vranouse*, Βυζαντινά έγγραφα της μονής Πάτμου, I· Αυτοκρατορικά, Athens 1980, no. 25.17–18: τῶν κατὰ καιροὺς δουκ[.]κευόντων ἐ[ν τῇ τ]οιαύτῃ χώρᾳ ἀπογρα[φέ]ων [τε καὶ ἐ]ξ[ισωτ]ῶν καὶ τῶν προνοίας ἐχόντων στρατιωτῶν ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ, ἀλλὰ δὴ καὶ αὐτῶν τῶν Παλατιανῶν . . . . We should understand δουκευόντων for the document's misspelled δουκ[.]κευόντων. And for other documents with similar lists, see Vranouse, no. 23.7 (1214), and no. 26.20–22 (1258).

[42] Actes de Vatopédi, II, ed. *J. Bompaire* et al., Paris 2006, no. 144.19–20.

Here we have a case in which a Byzantine source claims that the Serbian government granted pronoiai in conquered territory. Should we accept this at face value? Even though the events described had taken place years earlier, monasteries had a long collective memory, especially when it served their purpose. The monks of Verrhoia, from whom the information was obtained, certainly knew whether their property was confiscated or not. The only questions are, Was the confiscated property granted to Serbs? and under what conditions was the property granted? Because the document notes that the monastery regained the property once the area again came under Byzantine control, it would seem that the property had been granted to Serbs. But it would be presumptuous to assume that the monks in Verrhoia or the judicial tribunal in Thessaloniki had knowledge of the terms under which the individual Serbs were granted this property or that they could distinguish between property granted as a Byzantine-style pronoia or property granted as a simple reward in full ownership. At most we can say that it appeared to the monks that some of the Serb conquerors had been granted the monastery's property as pronoia grants.

The first clear evidence that Serbian rulers granted pronoiai in areas that were *not* under Byzantine control at any time during the thirteenth or fourteenth centuries is found in a chrysobull from 1346 for the monastery of St. Stefan in Banjska, southeast of Novi Pazar. Dušan granted two villages to the monastery: Kičiki with its possessions, "as pronoiars held them earlier" (*kako jesu dr'žali pr'vo pronijarije*), as well as the village of Ulotino with all its associated properties, "as pronoiars held" (*kako su pronijarije dr'žali*).[43] While I do not know the location of the village of Kičiki, Ulotino is northwest of the town of Plav in Montenegro, near the Albanian border, about sixty-eight kilometers (by road) west of Peć.[44] Because this area had not been under Byzantine authority since before the Latin Conquest of 1204, it is quite unlikely that the document is referring to men who received grants of pronoiai from a Byzantine emperor. The ethnicity of the pronoiars (Serb or Greek) is unknown as well as which Serbian ruler made the initial grants.

Dušan's Zakonik. One of the most important sources for the history of medieval Serbia is the Zakonik, or Law Code, of Stefan Dušan. This collection of law contains three passages referring to pronoia, all of which date to the initial issuance of the code in 1349. Article 59, entitled "Concerning pronoia," states that "no one is free to sell or buy a pronoia who does not have *baština*; from 'pronoiaric' land no one is free to place [it] under the church; if it is [so] placed, it is not valid" (*O pronii: Proniju da nêst vol'n' nikto prodati ni kupiti, kto ne ima baštine; ot pronijar'ske zemlje da nêst vol'n' nik'to podložiti; pod cr'kov'; akoli podloži da nêst tvr'do*).[45] The literal meaning of the first sentence of the passage is

[43] *Novaković*, Zakonski spomenici, 631 i, iv = *L. Slaveva* and *V. Mošin*, Srpski gramoti od Dušanovo vreme, Prilep 1988, 219.

[44] Österreichisch-Ungarischen Monarchie, die dritte militärische Aufnahme, topographical map, 1:200000, sheet "38° 43° Novi Pazar" (1898): http://lazarus.elte.hu/hun/digkonyv/topo/200e/38–43.jpg

[45] Zakonik cara Stefana Dušana: 1349 i 1354, ed. *N. Radojčić*, Belgrade 1960, art. 59, pp. 54, 106.

that someone would need to have *baština* before he could buy or sell a pronoia. In other words, someone who held patrimonial property and a pronoia was permitted to sell his pronoia and buy one, but someone who held no patrimonial property could not sell or buy a pronoia. As much as I am loath to rewrite sources, this interpretation simply will not do. Rather, when the first sentence is viewed in conjunction with the second and third sentences, it is relatively clear that the intent of the article, despite the poor wording of the first sentence, is to prevent the alienation of pronoiai through purchase, sale, and pious donation.[46] *Baština* could be alienated or acquired privately; pronoia could not. This is in accord with the Byzantine treatment of pronoia at that time as well as Milutin's act of 1299/1300 for the monastery of St. George.[47]

As a way to make sense of the first sentence of the article, Aleksandar Solovjev suggested that *baština* should be interpreted as "patrimonial *rights*" over the property. If so, this would leave open the possibility that some pronoiai in Serbia were regarded as *baština*, that is, the holder enjoyed patrimonial rights over the grant. On the other hand, George Ostrogorsky preferred to see a firm distinction between pronoia and *baština*, and he noted only that this article does not forbid the hereditary transmission of pronoiai.[48]

A creative solution to the problem was proposed by E. P. Naumov: in the Slavic text, reverse the first comma and first semi-colon. The article may then be translated, "no one is free to sell or buy a pronoia; he who does not have *baština* is not free to place [something] from 'pronoiaric' land under the church; if it is [so] placed, it is not valid." The passage is no longer quite as awkward. In any event the meaning suggested by Ostrogorsky remains the same.[49]

The second appearance of pronoia in the Zakonik appears in Article 68 entitled "On the law," and it deals with the obligations on *meropsi*, the Serbian equivalent of paroikoi:

> The law for *meropsi* in all lands: that they work two days in a week for the *pronijar*; and that they give him every year the imperial hyperpyron; and during mowing time, that they cut hay for him one day; and at grape-gathering time one day; and who [among the pronoia holders] does not have vineyards, let them [the *meropsi*] do other corvées for him one day; and he gets everything of what the *meropsi* accomplish, and nothing [else] is taken by

[46] As George Ostrogorsky and other scholars have concluded: see *Ostrogorsky*, Féodalité, 198, with further references to the secondary literature.

[47] In 1343 a man named Demetrios Čalapija, who held a village "by God and by the mercy [*po milosti*] of the lord *kralj*" donated it to the Htetovo monastery: SnM, III, 298 (84). *D. Angelov*, Agrarnite otnošenija v severna i sredna Makedonija prez XIV vek, Sofia 1958, 53, hypothesized that this man was the holder of a pronoia and not of *baština*, but if so, this would be a clear violation of article 59 of the Zakonik.

[48] *A. Solovjev*, Zakonik cara Stefana Dušana 1349. i 1354. godine, Belgrade 1980, 223. Solovjev's comment that follows this, "We do not have documents about pronoiai from Dušan's time," is of course incorrect. *Ostrogorsky*, Féodalité, 199.

[49] *Naumov*, K istorii vizantijskoj i serbskoj pronii, 28 note 27.

him against the law (*O zakonu: Mêrophom' zakon' po v'sei zemli; u nedeli da rabotaju dva d'ni pronijaru; i da mu daje u godišti per'peru carevu; i zamanicom' da mu kosi sêna d'na jedin'; i vinograda d'n' jedin'; a kto ne ima vinograda; a oni da mu rabotaju ine rabote d'n' jedin'; i što urabota meroph' tozi v'se da steži; a ino prêz' zakon' ništo da mu se ne uzme*).

Ostrogorsky assumed that "in all lands" meant every type of land as distinguished by its holder–church, noble, emperor, and pronoiar–and that *pronijar* was used in the article as a catch-all synonym for any landholder. From this Ostrogorsky concluded that there must have been a great expansion of pronoia in Serbia under Dušan for him to use *pronijar* to designate any landholder.[50]

This is not necessarily so. "In all lands" need not mean "in every type of landholding arrangement." In the Zakonik *zemlja* ("land") is used in its concrete as well as its abstract sense. Thus, we read as well in another article, "All churches that are found in the land of my majesty [or, 'my empire' *po zemli carstva mi*]; my majesty frees of all corvées great and small." And another article begins, "The mountains in the land of my majesty. …"[51] Therefore, it is possible that "in all lands" means "in all the lands of my dominion," and that the article is not concerned with every type of landholding, but exclusively with pronoiai.

Further, the notion that *pronijar* could mean any landholder is unsupported by any other source. In many other articles of the Zakonik we find *gospodar*, the normal word used to designate the holder of property or the holder of paroikoi, which incorporates the meaning of "lord," "master," and "owner."[52] There was no reason for Dušan to use *pronijar* in this one article if he did not mean people who held pronoiai. In other Serbian documents *pronijar* appears far too rarely for it to be recognized as a synonym for landholder. Not even Ostrogorsky claimed that other appearances of the term had this broad sense.

I think it is quite possible that we are viewing in this article the integration of the Byzantine institution of pronoia into the medieval Serbian agrarian and fiscal system. The obligations of *meropsi* on the properties of the church and of the holders of *baština* were handled by customary rules. There was no need for Dušan to explain them. Rather, Dušan was applying to pronoia grants the customary rules that applied to *baština*. This was simple enough to do because, as Ostrogorsky wrote, even though pronoia differed from *baština* in principle, from an economic point of view the two were essentially the same.

As for *baština*, the Zakonik deals with only limited aspects of what was the main form of large-scale property ownership in Serbia. All of the regulations that mention *baština* are concerned with the legal status of *baština* or the relations between *baština* and the state. Thus, there are articles on the legal status of the *baština* of priests (art. 31 and 37) and of *baština* given to people by Dušan or by

50 Zakonik, art. 68, ed. *Radojčić*, pp. 56, 108. *Ostrogorsky*, Féodalité, 200.

51 Zakonik, art. 26, ed. *Radojčić*, pp. 48, 96; and art. 81, pp. 58, 112. Similarly, art. 101, 118, 119, 132, and 156.

52 E. g., Zakonik, art. 22, 65, 77, 115, and 117.

prior rulers (art. 39, 40, and 134). Other articles address the hereditary transmission and alienation of *baština* (art. 41 and 174). Other articles confirm that *baština* was free of corvées and was not to be confiscated (art. 42 and 43), that slaves were to be considered part of one's *baština* (art. 44 and 46), that the administration of churches held as *baština* was a private matter (art. 45), and that *baština* was to be distinguished from pronoia (art. 59). One article prohibits altering documents involving *baština* (art. 138). There is nothing here about the internal management of one's *baština*; this matter was left to the owner.

The third and last reference to pronoia in Dušan's Zakonik is in an article entitled "On courtiers": "If someone of a lord's court who is a *pronijarević* does evil, let [his] father's companions punish him by jury; if he is a commoner, let him face the boiling cauldron" (*O dvoranêh: Dvorane vlastel'sci ako učini koje zlo ktoo ot nih; ktoo bude proniarevik'; da ga oprave očina družina porotom'; akoli e sebr'; da hvati u kot'l'*). This article distinguishes *pronijarevići*–literally "sons of pronoiars"–from commoners (*sebri*), both of whom were to be found at the personal court of a lord (evidently one of high status).[53]

Ostrogorsky thought that *pronijarevići* were the sons of pronoiars but that they held no pronoiai, because if they held pronoiai, they would be called pronoiars.[54] This is possible, and Solovjev suggested that they may have been the younger sons of pronoiars, which might explain why they had no pronoiai of their own. In Byzantine sources the issue never arises because primogeniture was not practiced and because of the existence of pronoiai held jointly by more than one person. Further, Solovjev speculated that such a *pronijarević* would seek his livelihood in the service of some powerful lord, probably as a soldier, distinguish himself in battle, and then receive his own pronoia (from whom Solovjev does not say). According to Solovjev, the purpose of the article was to establish the social level of those who would judge him.

This is all quite reasonable, but the evidence is only circumstantial. Could not *pronijarevići* have been pronoiars who had inherited their pronoiai from their fathers, rather than receiving them from an initial grant from the Serbian ruler? But all of this begs the more obvious question: are we to think that the only members of a lord's private court were the sons of pronoiars and commoners? Because this obviously was not the case, the point of the article, as Solovjev noted, was to establish the social position of *pronijarevići*.[55]

During Dušan's reign there was a presence of pronoia in the area of Strumica, and nothing better illustrates the difficulty in dealing with medieval Serbian documents than the two passages referring to pronoia found in the two versions of a "revised"–or simply falsified–chrysobull of Stefan Dušan which confirms Stefan Hrelja's donation of properties in that area to the monastery of Hilandar. In the

[53] Zakonik, art. 106, ed. *Radojčić*, pp. 63, 119. *A. A. Majko*v, O zemel'noj sobstvennosti v drevnej Serbii, Čtenija v Imperatorskom obščestve istorii i drevnostej rossijskih (1860), kniga 1, p. 29.

[54] *Ostrogorsky*, Féodalité, 209–10, quoting *Taranovski*, Istoria srpskog prava, I, 38.

[55] *Solovjev*, Zakonik cara Stefana Dušana, 263.

first passage, among the properties listed from the area of Strumica, one version mentions "the village of Sekirnik and a parcel of land that Laskar Kotanic held" (*Selo Sêkir'nik' i komat' zemlje što jest' dr'žal' Laskar' Kotanic'*), which is followed immediately by "the village of Štuka and a parcel of land that the Greek pronoiars Tutko Osan, Laskar Siderofaj held" (*Selište Štuka i komat' zemlje što su dr'žali pronijarije gr'č'sci Tut'ko Osan, Laskar' Siderofai*). The other version of the chrysobull is similar: "The village of Sekirnik and land that Laskar Kotanic held. And land that the Greek pronoiars Tutko Osan, Laskar Siderofaj held" (*Selo Sêkirnyk' i zemlja što je dr'žal' Laskar' Kotanic'. I zemlju što su dr'žali pronijarije gr'č'sci Tutko Asan', Laskar' Siderofai*).[56]

The second passage found in the chrysobull which mentions pronoia appears in the description of a property called Kunarani. One of the versions contains the phrase "by the road to the pronoiar's pear tree" (*putem' na pronijarevo krušije*). The published edition of the second version omits this part of the document.[57]

There are a number of reasons to doubt the authenticity of this act. The month and world-year of issuance ("May 6844," corresponding to May 1336), found in both versions of the chrysobull, do not agree with the indiction year ("11") as found in both versions of the chrysobull (May 6844 is indiction 7). Further, sometime before Hrelja's death (in December 1342 or 1343) an unknown Byzantine emperor (generally considered Andronikos III Palaiologos, but possibly John VI Kantakouzenos) issued a chrysobull confirming Hrelja's donations to Hilandar.[58] This act omits any reference to the properties of Laskar Kotanic, Tutko Osan, and Laskar Siderofaj, or to the property called Kunarani. Later, between around 1364 and 1376, the monasteries of Hilandar and Panteleemon were embroiled in a pair of disputes over two sets of properties: the village of Breznica, once held by the Koteanitzes family, and the properties that once were held by Tutko Osan and Laskar Siderofaj. Thus, we have a discrepancy between two acts (the Byzantine chrysobull confirming the donation and Dušan's chrysobull) and a motive for the discrepancy (a later property conflict between two monasteries).

Thus, it is quite possible that the two versions of Dušan's chrysobull were produced during the dispute between Hilandar and Panteleemon, that is, between around 1364 and 1376. As for the lost, original act of Dušan that confirmed Hrelja's donation, while opinions vary, the true chrysobull, upon which the two versions were based, was probably issued in 1343.[59]

---

56 *Novaković*, Zakonski spomenici, 400 vii, 401 viii. Actes de Chilandar, II. Actes slaves, no. 27.54–56. The printed editions of both versions place commas between "Tutko" and "Osan," and between "Laskar" and "Siderofaj," implying four men. However, other documents (see below) show that the passage is dealing only with two men. Cf. the treatment of the document in *Ostrogorsky*, Féodalité, 204–05, repeated in *Ostrogorsky*, Étienne Dušan et la noblesse serbe dans la lutte contre Byzance, Byzantion 22 (1952) 157–58.

57 Actes de Chilandar, II. Actes slaves, no. 27.67–68.

58 Chilandar, ed. *Petit*, no. 131.

59 *Slaveva and Mošin*, Srpski gramoti od Dušanovo vreme, 131–34. *S. Ćirković*, Hreljin poklon Hilandaru, ZRVI 21 (1982) 103–17.

Another possibility has been offered by Mirjana Živojinović who treats the information found within the two versions of the chrysobull more sympathetically and presents a clever interpretation. She argued that the reason that the Byzantine chrysobull omitted all mention of the lands of the two Greek pronoia holders was because the Byzantine emperor chose not to recognize that this area had been lost to the Serbs.[60]

The pronoiars Laskar Siderofaj and Tutko Osan. Whether or not we should regard the two versions of the chrysobull of Dušan as reliable recreations of a lost act or as falsifications serving the interests of the monks of Hilandar, we read of Laskar Siderofaj and Tutko Osan in two other documents. In a Slavic act from 1375/6, two bishops, on the order of Constantine Dragaš, decided, probably on the basis of Dušan's chrysobull, that "the land of Laskar Siderofag and of Tutko" (*zemli Laskara Siderofaga i Tutkovê*) belonged to Hilandar. The document specifies that "neither in Greek days" nor in the time of Emperor Dušan was "the land of Laskar Siderofag or of Tutko" connected with the villages of Makrijevo or Mokrani (which belonged to the monastery of Panteleemon), and that Hilandar in fact had received these properties as a gift from Hrelja.[61] In the other act, from 1376/7, the despot John Dragaš confirmed Panteleemon's possession of several properties. Among them was the village of Makrijevo, with everything it contained, including "the land of Tutko and the land of Siderofaj" (*i zemlju Tutkovu i zemlju Siderofajevu*).[62]

It is quite odd that, a year after the bishops decided in Hilandar's favor, the despot John (Constantine Dragaš' brother) confirmed Panteleemon's possession of these properties. Perhaps the irregularities of Dušan's chrysobull were discovered. In any event, we observe that the two versions of Dušan's chrysobull alone claim that Osan and Siderofaj were Greeks and pronoia holders. That the pair were Greek is quite plausible. Certainly "Laskar" is the Greek surname "Laskaris," while "Siderofag" or "Siderofaj" evidently corresponds to the unattested Greek "Siderophagos/-phagas" (Σιδηροφάγος/-φαγᾶς, "iron eater"). The two Slavic forms reflect respectively the written form and the pronunciation of the name. Osan/Asan appears to be the Byzantine family name Asen/Asan/Asanes. On the other hand, Tutko is certainly not Greek; it seems to be Slavic though I have not

[60] *M. Živojinović*, Le conflit entre Chilandar et Saint-Pantéléèmôn au sujet du village de Breznica, ΣΤΕΦΑΝΟΣ: Studia byzantina ac slavica Vladimíro Vavřínek ad annum sexagesimum quintum dedicata, ed. *R. Dostálová* and *V. Konzal*, Prague 1995 = Byzantinoslavica 56 (1995) 239–40 note 8.

[61] *Solovjev*, Odabrani spomenici, 169–71. *Ćirković*, Hreljin poklon, 113. *M. Blagojević*, Obrok i priselica, Istorijski časopis 18 (1971) 176–77.

[62] *Novaković*, Zakonski spomenici, 511 iii, and see Actes de Saint-Pantéléèmôn, ed. *P. Lemerle* et al., Paris 1982, actes serbes, no. 7. Only the 1376/7 act indicates that each of the two held distinct property. From the two versions of the chrysobull of Dušan and the 1375/6 act, one might think that Tutko and Siderofaj held this part of their pronoia jointly. In Byzantium it was rather common for two men to hold a share a pronoia, but, aside from the case of Tutko and Siderofaj, there is no evidence of this phenomenon in Serbia. On all these documents dealing with Hilandar's property near Strumica, see *M. Živojinović*, Strumički metoh Hilandara, ZRVI 45 (2008) 205–21.

encountered it in other medieval Balkan sources. If the two were pronoia holders, they may have held their pronoia a long time earlier.[63]

However, given that only a single questionable act claims that Laskar Siderofaj and Tutko Osan really were pronoia holders raises the question of whether the two really were pronoia holders. The documents do make errors regarding the earlier status of properties. A notable example of this, and one that ostensibly involves a pronoia, is found in an act from 1369 of the despot John Uglješa. At that time the bishop of Hierissos and the monastery of Zographou were quarreling over a property in Hierissos "which the soldier called Saravares held in his pronoia" (ἣν εἶχεν εἰς πρόνοιαν αὐτῷ καὶ στρατιώτης Σαράβαρης ἐπικεκλημένος).[64] The story behind the dispute went back to the 1310s when, according to a Byzantine act from 1320, in exchange for a property turned over to the fisc, Zographou had received a property in Hierissos "which was taken away from Saravares" (ἥτις ἀπεσπάσθη ἀπὸ τοῦ Σαράβαρη). A few years later another document retells the story, explaining that the fiscal officials located a property near Hierissos "which was from the *kellion* found inside the Holy Mountain called *tou Saravari*." Evidently the monastery of Saravari had relinquished control over this property–it is called *exaleimmatike ge*–for the officials state that, before they transferred it to Zographou, it was being worked by the monks of Esphigmenou and the inhabitants of Hierissos. Thus, a property that once belonged to a small monastery erroneously was transformed into a part of a soldier's pronoia.[65]

Nevertheless, if Siderofaj and Tutko were pronoia holders, they had received their pronoiai most likely during the reign of Andronikos II Palaiologos (1282–1328), since the area of Strumica was in Serb hands by 1334 if not earlier. The location of the properties of Tutko and Siderofaj is problematic. Both versions of Dušan's chrysobull list the property after mentioning the village of Sekirnik, on the north bank of the Strumica river about eight miles east of the town of Strumica. One version indicates that their property was either in or quite near

---

63 The name Siderophas (Σιδηροφᾶς) is attested: *E. Trapp* et al., Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, Vienna 1976ff., CD-ROM version 2001, no. 20817. Someone named "Sidrofaj," certainly the same name, once held a property in the village of Bogomila, about 17 miles north-northwest of Prilep: SnM, IV, 120 (53), 145 (16), 181 (33), and cf. 85 (20), and on the location of the village, *Kravari*, Villes et villages, 240, map 5. The closest parallel form I can find to Tutko is "Tutic," the surname of a monk known from an inscription in Prizren from around 1332: *Lj. Stojanović*, Stari srpski zapisi i natpisi, I, Belgrade 1902, repr. 1982, no. 60.

64 *A. Solovjev* and *V. Mošin*, Grčke povelje srpskih vladara, Belgrade 1936, repr. London 1974, no. 36.75–77. Cf. *Ostrogorsky*, Féodalité, 211. Another document from the same date refers simply to the property *tou Saravare*: Zographou, no. 44.60–67.

65 Zographou, no. 17.80–84 (1320), and no. 18.11–14 (issued sometime after May 1325): ἥτις ἦν {τοῦ} ἀπὸ τοῦ {ἐντὸς τοῦ} κελλίου τοῦ εὑρισκομένου ἐντὸς τοῦ ἁγίου ὄρους, τοῦ Σαράβαρι λεγομένην. To make better sense of the clause, the words found in the printed text which I have bracketed should be deleted. On this monastery, see *Th. Papazotos*, Η μονή του Σαράβαρη στο Άγιον Όρος, Κλερονομία 12 (1980) 89–90. Also see Actes de Lavra I–IV, ed. *P. Lemerle* at al., Paris 1970–82, II, no. 109.350 (1321), for a reference to a vineyard πλησίον τοῦ Σαράβαρι at Drymosyrta. And see *M. Bartusis*, The Late Byzantine Army: Arms and Society, 1204–1453, Philadelphia 1992, 376–77.

Štuka, a village today about two miles north of Sekirnik (see Figure 1). The other version does not mention Štuka.

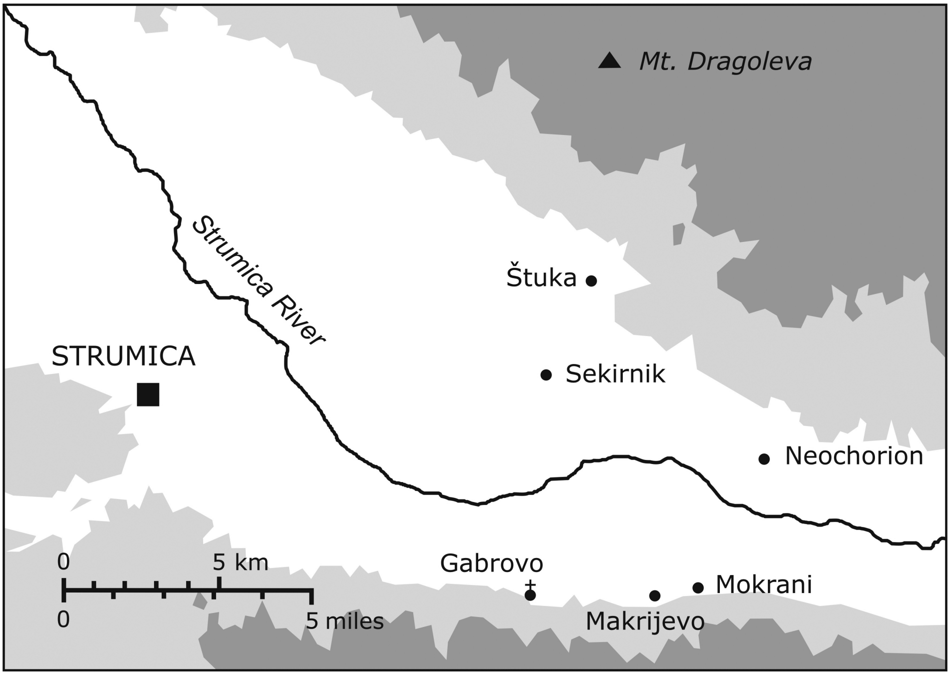


Figure 1. The area east of Strumica

The act of the two bishops from 1375/6, which includes the assertion that their land was never part of the villages of Makrijevo or Mokrani, both about five miles southwest of Sekirnik, and south of the Strumica river, indicates their property bordered on these villages. If these references are all accurate, then Siderofaj and Tutko held property bordering on both the village of Štuka and the adjacent villages of Makrijevo and Mokrani. Even though the modern village of Štuka is over six miles from the other two modern villages, this is not impossible. The *territory* of each village could easily have extended to a point at or close to the Strumica. The property of Siderofaj and Tutko probably laid close to the Strumica.

Laskar Kotanic. The reference to Laskar Kotanic in the two versions of Dušan's chrysobull is connected to a dispute between the monks of Hilandar and Panteleemon over a village called Breznica. Sometime in the early 1360s the monk Makarios Laskaris Koteanitzes (his first name, before he became a monk, is unknown) donated this property to Panteleemon. The monks of Hilandar challenged this donation, arguing that it had been theirs through chrysobull, and in 1370 the council (Protaton) of Mt. Athos, at the order of the Serbian despot John Uglješa, issued a ruling in a Greek act that ordered Panteleemon to return the village to Hilandar (*Chilandar*, ed. Petit, no. 153). To support their claim they evi-

dently produced the falsified chrysobull of Dušan, as well as a Greek chrysobull dated 1293, in which Leo Koteanitzes was granted Preasnitza (i.e., Breznica) by Andronikos II Palaiologos. The extant version of the latter document is either a poorly-crafted copy of an original chrysobull or a forgery.[66] In 1371 a Greek act (see below) was issued by a judge-general named Michael Skoules, who, on the order of John Uglješa, established the boundaries of Breznica for the benefit of Hilandar.

Three years later (1374), in a Greek act, Constantine Laskaris Palaiologos, who inherited the village of Breznica from his mother, notes that the dispute over Breznica had been going on for ten years, beginning during the time of his father. He writes that he appealed the decision of 1370 to the patriarch and in the end succeeded in proving that he (and his father) had every right to donate Breznica to Panteleemon. The document includes the signatures of Constantine's two brothers, Leo Laskaris Koteanitzes and (simply) George.[67]

Ostrogorsky thought that the Kotanic (that is, Koteanitzes) in the falsified chrysobull of Dušan was a pronoia holder, but there is little evidence to support this view. The family was Greek, and they held property in the plain of Strumica. Evidently they held such property before the Serb conquest of the area around 1330, and they were not displaced by these events. If the content of the questionable chrysobull of Andronikos II from 1293 is true, the family held Breznica as patrimony. But because we do not know this, the manner in which they held the property is ambiguous.

The pronoiar's pear tree. The second reference to pronoia in the questionable chrysobull of Dušan involves the property description of Kunarani and the mention of "the pronoiar's pear tree." According to Sima Ćirković, this property description is based on a genuine *prostagma* of Stefan Dušan, issued sometime between 1349 and 1353, which confirmed Hilandar's possession of Kunarani, located east of Strumica. In this document, one of the property's borders runs, at one point, "to the [or 'a'] pronoiar's pear tree" (*na pronijarêvo krušije*).[68]

The 1371 act of the judge-general Michael Skoules which describes the boundaries of Breznica also refers to a pronoiar's pear tree. One of the borders ran "toward the south to the *pronoiarikos* pear tree, at which there is a stone" (πρὸς μεσημβρίαν εἰς τὴν προνοιαρικὴν ἀπιδέαν, ἐν ᾗ καὶ λίθος).[69] This is the only

66 Chilandar, ed. *Živojinović*, I, no. 12 = Chilandar, ed. *Petit*, no. 11. *Dölger*, Regesten, no. 2155, considered it a false act, but the recent editors have concluded tentatively that the document is a medieval facsimile. The Koteanitzes family later donated this property to a monastery, and this would explain why someone might fabricate a document that allowed Koteanitzes to alienate the property. For the earlier history of the Koteanitzes family, see *Lj. Maksimović*, Kotanic Tornik, ZRVI 29/30 (1991) 183–91.

67 Chilandar, ed. *Petit*, no. 155. On this act, Actes de Saint-Pantéléèmôn, p. 174.

68 Edited in *Ćirković*, Hreljin poklon, 116–17. On the document, *Slaveva* and *Mošin*, Srpski gramoti od Dušanovo vreme, 142–44.

69 *V. Mošin* and *A. Sovre*, Supplementa ad acta graeca Chilandarii, Ljubljana 1948, no. 8.53. For the correction to the reading of Skoules' name, see *Živojinović*, Le conflit entre Chilandar et Saint-Pantéléèmôn, 241 note 16.

appearance of the adjective *pronoiarikos* (προνοιαρικός). It clearly derives from the Serbian *pronijarevo*. The translator rendered the possessive adjectival suffix *-evo* as the Greek adjectival suffix *-ikos*, and was familiar enough with Greek to restore the omicron in *pronoia* that the Serbian *pronija* drops.

Although somewhat uncommon, it is not unheard of for fruit trees to denote property boundaries.[70] A "pronoiar's pear tree" would be, obviously enough, a pear held or once held by a pronoia holder. Because many of the toponyms in the documents describing Kunarani (Dušan's *prostagma* of 1349–53, and the questionable chrysobull of Dušan) and Breznica (Skoules' document from 1371) are the same, it seems certain that the two properties shared a common border, on which there was a "pronoiar's pear tree." It is impossible to say where this tree was located. Because the course of the Strumica and its ancillary streams have changed since the Middle Ages due to canalization and other natural alterations, it is quite difficult to reconcile the toponyms in the property descriptions with modern toponyms found in the area. I suspect that some of the toponyms have moved.[71] Based on my examination of the relevant document, my guess is that the pear tree was somewhere between Štuka and Sekirnik.[72] Whether the tree was connected to the pronoiars Siderofaj and Tutko, or perhaps even to Laskaris Kotanic, is unknown. In the end all these documents tell us quite little aside from the fact that pronoiai, probably granted by a Byzantine emperor, existed in the area of Strumica.

Thessaly and Epiros after Dušan's death

After Dušan's death in 1355 his empire fragmented. Relatives, governors, and military leaders took control over the various provinces of his territory. Here and there the documents make mention of pronoia. In the fourteenth century Thessaly was under direct Byzantine authority for a relatively short time, from 1335 to 1348 when, after initial resistance, it submitted as a whole to Stefan Dušan in 1348. Dušan's half-brother Symeon Uroš was appointed despot and governed Thessaly (along with Epiros) until Dušan's death. In the confusion that followed Symeon was forced to abandon Thessaly. Nevertheless, he proclaimed himself emperor in 1356, and after the death of the despot Nikephoros II of Epiros in 1358 or 1359, he became the independent ruler of Thessaly and Epiros.

Two documents issued by Symeon refer to pronoia. The first is a Greek chrysobull, issued in 1359, for the monastery of St. George in Zavlantia. The act

---

70 E. g., in Lavra, II, no. 90.214–16, a "great pear tree" forms a boundary.

71 S. Ćirković's diligent attempt to locate the toponyms in the description of Kunarani (*Ćirković*, Hreljin poklon, 110 and see his map), further elaborated by *Živojinović*, Le conflit entre Chilandar et Saint-Pantéléèmôn, map on page 239), points to an enormous property of more than 150 square miles (more than 400 km^2). For comparison, such a property would be larger than the entire peninsula of Mt. Athos. Even though much of this land was mountainous pasturage, to me the scale of such a holding seems unlikely.

72 We may note that the toponym Krušica (from *kruš-*, the root for "pear") exists on modern maps at a place to the north and adjacent to the village of Sekirnik. See the map: Vojnogeografski institut, Belgrade, 1:50,000, sheet 184.2 "Strumica" (1955).

confirmed the monastery's possession of and rights over a number of properties. One was the *metochion* of St. George in a place called Kotzekovo with its "men, vineyards, fields, and watermills, as well as the share of the deceased Eudokia [...] around Voxista, which Vodeses held for his *oikonomia*" (ὅπερ κατεῖχεν ὁ Βοδέσης εἰς οἰκονομίαν αὐτοῦ).[73]

In Greek sources from the later thirteenth century through the fourteenth century, *oikonomia* was the technical term for a pronoia. *Pronoia* continued to be used in common parlance during this period, but it embraced a sense much larger sense than *oikonomia*, denoting any grant that originated from an imperial benefaction. Oddly enough, there is no evidence that the term *oikonomia* in its fiscal sense was ever imported by any of Byzantium's neighbors including Serbia. This is yet another indication that most of Byzantium's neighbors who began to use the term *pronoia* were not in fact appropriating the Byzantine institution of pronoia at all. Rather, they appear to have appropriated the term *pronoia* to designate any grant of property or privileges from the government with only a vague connection with the Byzantine institution.

Returning to the 1359 chrysobull, it is not clear from the syntax whether Vodeses held the entire complex or merely the "share" (*meridion*, i.e., the *stasis*) of the deceased Eudokia. The dependency of St. George is again listed as a possession of the Zavlantia monastery in a chrysobull from 1366 of the same ruler. Here it is simply "St. George near Kotzekovo."[74] Vodeses appears to have been a pronoia holder, but nothing can be said about when or from whom he received his oikonomia, whether from a Byzantine emperor, from Dušan, from Symeon himself, or even from Nikephoros II. Even his ethnicity is unknown.

The other document of Symeon Uroš is of much greater interest because it deals with the possibility of someone granting a pronoia who was not a ruler in his own right. In January 1361 Symeon issued a chrysobull on behalf of "the much-beloved, most tender father and godfather of my majesty [πατὴρ καὶ σύντεκνος τῆς βασιλείας μου], *megas konostaulos kyr* John Tzaphas Orsini Doukas." In the document Symeon reports that a fire in Arta had destroyed all of the records of the extensive properties that Tzaphas had received from Stefan Dušan. At Tzaphas' request, Symeon now confirmed his possession of these properties with complete tax exemption and the right of him and his heirs to alienate them.[75]

D. M. Nicol has pointed out the problems with this document, for which no manuscript is any longer extant. Symeon refers to his document as a "*chrysovoullon prostagma*," an incorrect use of diplomatic terminology. Many of the properties mentioned were not under Symeon's authority at this time, including the island of Leukas, held by a Venetian. Many of the places mentioned, such as

[73] *Solovjev–Mošin*, Grčke povelje, no. 31.42–46.

[74] *Solovjev–Mošin*, Grčke povelje, no. 34.77–79.

[75] *Solovjev–Mošin*, Grčke povelje, no. 32.4, and repeated almost identically no. 32.47–48,77. The edition in *F. Miklosich* and *J. Müller*, Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana, Vienna 1860–90, III, 128, writes the name as "Tsaphas."

Igoumenitsa, are here mentioned for the first time in any historical source. Nicol concluded that this document granting a suspiciously large assemblage of properties to Tzaphas was created at a later time "to support the claims or the vanity of latter-day members of the Italian family of the Orsini."[76]

With these caveats in mind, we turn to the section of the document of interest to us. Within a long list of properties is "Phiatza, as he gave it to his nephew *kyr* John Tzaphas Orsini by means of pronoia" (τὴν Φιάτζαν, καθὼς δέδωκεν αὐτὴν τῷ ἀνεψιῷ αὐτοῦ κυρίῳ Ἰωάννῃ τῷ Τζάφᾳ Οὐρσίνῳ διὰ προνοίας).[77]

In their edition, A. Solovjev and V. Mošin, along with G. Soulis, identified the holder of Phiatza, "John Tzaphas Orsini" with the beneficiary of the document, the *megas konostaulos* John Tzaphas Orsini Doukas. Solovjev and Mošin suggested that the pronoia was conferred by Dušan, while Soulis implied it was granted by Symeon.[78] If Solovjev and Mošin or Soulis are correct, then the beneficiary of Symeon's chrysobull, John Orsini Tzaphas Doukas, was not only the godfather of Symeon, but the nephew of Dušan or Symeon.

On the other hand, G. Ostrogorsky wrote that the passages should be interpreted such that the *megas konostaulos* John Tzaphas Orsini Doukas granted his nephew John Tzaphas Orsini a property as a pronoia. Thus, he implies, John Tzaphas Orsini Doukas and John Tzaphas Orsini were two different people. This is probably correct because (a) three times in the document the *megas konostaulos* is referred to as John Tzaphas Orsini *Doukas*, while in this one passage (lines 41–42), "Doukas" is omitted, and (b) nothing in the passages suggests that the implied antecedent of δέδωκεν is Dušan or Symeon; the immediate verb prior to δέδωκεν in the chrysobull is κατέχει (line 25), which clearly refers to the *megas konostaulos* Tzaphas. (However, since the *megas konostaulos* Tzaphas was evidently descended from a brother of John II Orsini, and since Symeon was married to Thomais, John II Orsini's daughter, there was a familial relationship between Symeon and the *megas konostaulos*.) Yet, Ostrogorsky's interpretation creates an otherwise unattested situation: a pronoia granted by someone other than a ruler. He concluded that we should not try to generalize from this case, and, in any event, the *megas konostaulos* Tzaphas was a Latin anyway.[79] Indeed, Tzaphas may have had his own unique understanding of pronoia. In the end, this chrysobull tells us little about either the Byzantine or the Serbian pronoia.

---

[76] *D. Nicol*, The Despotate of Epiros, 1267–1479, Cambridge, Eng. 1984, 140–41. *D. Polemis*, The Doukai, London 1968, 186, also questions the document's authenticity and suggests that John Tzaphas Doukas Oursinos was godfather to one of Symeon's children.

[77] *Solovjev–Mošin*, Grčke povelje, no. 32.41–42.

[78] *Solovjev–Mošin*, Grčke povelje, pp. 486, 525. *G. Soulis*, The Serbs and Byzantium during the Reign of Tsar Stephen Dušan (1331–1355) and His Successors, Washington 1984, 244 note 15. Soulis also states that Symeon granted Tzaphas the title of *megas konostaulos* and, through this chrysobull, increased Tzaphas' properties (pp. 122, 244 note 15); however, nothing that I see in the chrysobull allows these observations.

[79] *Ostrogorsky*, Féodalité, 208–10.

A few years after the issuance of this chrysobull, Symeon appointed his son-in-law, the Serbian despot Thomas Preljubović, as governor of Ioannina. Preljubović ruled Ioannina and northern Epiros from 1366/7 until his death in 1384. The sole source for his reign is the anonymous Chronicle of Ioannina, written around 1440, which makes two vague references to pronoia in Ioannina, both in connection to what the mid-fifteenth century chronicler regarded as Thomas' misrule. The chronicle first notes his imposition of corvées (*angareiai*) and taxes: "about the wine, the grain and *angareiai* and burdens and taxes the whole time, and other kinds of sufferings, that is, *mitata* and pronoiai and monopolies, at one time on wine and grain, at another on meat, and then on cheese, always on fish and fruits, and sometimes for himself and sometimes for his archons."[80] The association of *mitata*, pronoiai, and *monopolia*, is puzzling. *Mitata* and monopolies were related: the former were various rights of requisition of food and supplies in kind, and the latter, as they imply, were franchises granting the right to control the sale of commodities. It would be difficult to create any link between these and pronoiai except to say that they were all privileges that Thomas either created for himself or granted to certain of his favorites.

The chronicle describes further depredations of Thomas from 1380/1: "And as many of the paroikoi from the church who were left as a result of his misdeeds, while he cast them from the pronoia of the Serbs, he did not permit them in the church, but held them for himself" (Καὶ ὅσοι τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας πάροικοι ἀπὸ τὴν κακοπραγίαν αὐτοῦ ἐναπελείφθησαν ἄνθρωποι, ἐξέβαλε μὲν αὐτοὺς ἀπὸ τῆς προνοίας τῶν Σερβῶν, οὐκ εἴασε δὲ αὐτοὺς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀλλὰ δι' ἑαυτοῦ αὐτοὺς ἐπεκράτει).[81] At least this passage links "pronoia" to paroikoi and property: paroikoi were confiscated from the church and granted to Serbs as "pronoiai," and later taken from the Serbs. But the nature of this "pronoia" cannot be determined.

John Uglješa (1366–1371)

Meanwhile the Serbian despot John Uglješa ruled a substantial portion of Byzantine Macedonia from his base at Serres. In April 1369 he gave to the monastery of Koutloumousiou a village on the plain of Mavrovo called Neochorion (today Novo Selo, 12 miles east of Strumica and about four miles west of the Bulgarian border: see Figure 1). The village was granted "*s' vsem' što e dr'žal' Theodor' Oduevik' pri carstvê mi, i pri Kalavari proniari što su dr'žali ili ljudi ili mêsta ili vokie s' vsem . . . .*"[82] The syntax of the passage is ambiguous and there are two ways to translate it:

---

80 *L. Vranouses*, Το χρονικόν των Ιωαννίνων κατ' ανέκδοτον δημώδη επιτομήν, Athens 1965, reprint from Ακαδημία Αθηνών. Επετηρίς του Μεσαιωνικού Αρχείου 12 (1962), par. 12, lines 21–30 (article pagination, p. 83): ἤγουν μιτᾶτα καὶ προνοίας καὶ μονοπώλια. ODB, s.v. "mitaton."

81 *Vranouses*, Το χρονικόν των Ιωαννίνων, par. 23, lines 31–37 (article p. 91). *Naumov*, K istorii vizantijskoj i serbskoj pronii, 29–31.

82 *P. Lemerle* and *A. Solovjev*, Trois chartes des souverains serbes conservées au monastère de Kutlumus, in *Lemerle*, Le monde de Byzance, London 1978, no. XIX, p. 135.14–15.

(i) Koutloumousiou received the village "with everything that Theodore Odujević held under my empire and under the pronoiar Kalavar, with everything that they held, whether people, land parcels, or fruit trees . . . ."

(ii) Koutloumousiou received the village "with everything that Theodore Odujević held under my empire and with everything that the pronoiars under Kalavar held, whether people, land parcels, or fruit trees . . . ."

Neither translation is satisfactory. In the first rendering there is nothing for the plural "they" to refer to, only Odujević. The second rendering takes care of this problem; "they held" (*su dr'žali*) refers to the pronoiars. And it creates a nice parallel between each "with everything" (*s' vsem'*). But this second rendering has its own problems. In all of the other documents which use the Slavic *pronijar* in the plural, the plural of *pronijar* is *pronijarije*, not *proniari*. In its inflection *proniari* would seem to be connected to *Kalavari*, and that takes us back to the first rendering.

Both renderings assume that there is a parallel between *pri carstvê mi* and *pri Kalavari* so that the preposition *pri* in *pri carstvê mi* and in *pri Kalavari* should mean the same thing. *Pri carstvê mi* is easily translated as "under my empire," but only in the sense of "during the time of my empire." This is seen in another document (discussed below) in which Stefan Lazarević gave a village to his mother "which Mladen Psisin held in pronoia under [*pri*] my lord and father the holy prince." What could "in the time of Kalavar" mean? Alternatively, *pri Kalavari* could mean "near Kalavari." Was he perhaps the commander of a group of pronoia soldiers? If so, that would take us back to the second rendering.[83]

An attempt to identify this Kalavar meets with some success. A Serbian chrysobull of Stefan Dušan from 1347 mentions a Kalavar in his service, and a man named Kalavaris donated the river of Ploumiska to Lavra in a Greek act dated, weakly, to 1350/1.[84] The men in these two documents are referring either to the Kalavar in the 1369 act or to an immediate ancestor. But such an identification does not do much to clarify the meaning of Uglješa's act.

In the end, we can say only that Odujević may have been a pronoia holder, and that his land as well as land held either by Kalavar in pronoia or by other pronoia holders who were connected somehow to Kalavar were granted to Koutloumousiou. Whether the pronoia grant or grants referred to were granted initially by a Serbian or Byzantine ruler is unknown.

Another act of Uglješa, this one from May 1369, also mentions pronoia. Uglješa confirmed Caesar Vojihna's gift of property near Drama to the church of the Archangels at Gabrovo near Strumica (see Figure 1). Vojihna, Uglješa's father-in-law, was the semi-independent governor of the town of Drama in the later 1350s. The document includes a common type of clause forbidding a list of people from troubling the church over the property: "[neither *dvo*]*rodržica*

[83] *Ostrogorsky*, Féodalité, 212, thought the second translation more likely.

[84] *Solovjev*, Odabrani spomenici, 144. Lavra, III, no. 130.

[“courtholder”–a rare word], nor pronoiar, nor courtier, nor who is in authority who [(illegible)][in] my empire” ([*ni dvo*]*rodr’žica, ni pronijar’, ni dvoranin’, ni koja vlast’ koja se . . . carstva mi*).[85]

Vladimir Mošin suggested that the linking of pronoia holders with what appear to be government officials suggests that pronoiars were representatives of state authority.[86] Whether or not this was true in Serbia, it was certainly not the case in Byzantium. Pronoia holders in Byzantium were no more representatives of the state than were monasteries which had received fiscal privileges from the emperor or laymen who had received outright grants of land from the emperor. As discussed above in relation to Dušan’s 1345 act for the church of the Perivleptos, similar phrases ordering government officials and pronoia holders not to bother the properties of particular monasteries appear in several thirteenth-century Byzantine documents. Pronoia holders, like government officials as well as other laymen, were all in a position to make unjust demands of the monastery and, at least in Byzantium, that is why they appear in these lists.

More generally, George Ostrogorsky made the observation that it is remarkable that, of the eight or nine extant documents issued by John Uglješa (the authenticity of one is highly suspect), two should mention the institution of pronoia. His conclusion was that this indicates something of the widespread frequency of pronoia grants in the part of Macedonia ruled by Uglješa.[87]

In 1371 Uglješa and his brother Vukašin died fighting the Turks at the battle of Marica. That same year Dušan’s son and heir, Stefan Uroš V, the last “tsar” of medieval Serbia, died as well. The fact that neither Uroš nor his successor Prince Lazar (1371–1389), both based in Skopje, issued any extant documents mentioning pronoia might suggest the limited establishment of the institution of pronoia in Serbian lands.

Stefan Lazarević (1389–1427) and the despots Branković (1427–1458)

Nevertheless, pronoia reappears in Serbia under Lazar’s son Stefan Lazarević in three documents, two of which illustrate the appropriation of the institution by the Serbs and one the spread of the institution of pronoia further afield. In January 1388 Stefan Lazarević’s father Prince Lazar confirmed the foundation of the church of the Presentation of the Virgin at Ibar by a man named Obrad Dragosalić who had endowed the church with his own *baština*. These properties–a village and three hamlets–were located in the area east of the Ibar River, about 14 miles northeast of Novi Pazar. That same month the Serbian patriarch Spyridion confirmed this as well.[88] However, around 1392 Lazarević issued a chrysobull in

---

85 *Novaković*, Zakonski spomenici, 751 ii. Actes de Saint-Pantéléèmôn, actes serbes, no. 5 (summary). *G. Ostrogorsky*, Serska oblast posle Dušanove smrti, Belgrade 1965, 22 note 12.

86 SnM, I, 262.

87 *Ostrogorsky*, Féodalité, 212.

88 *Novaković*, Zakonski spomenici, 775–76, 776. *B. Zarković*, Ibarski posed manastira Hilandara, Baština 25 (2008) 189. The property of the church included the village of Kukan with the hamlets of Čajetina, Šipačino, and Novoselo. Kukan has been identified as Beljak (see *Zarković*, Ibarski

which he gave this church and its endowment of villages and hamlets to the monastery of Hilandar. He explains that Dragosalić had promised this church and its property to Hilandar, but "because of his unfaithfulness, I took it from him and I gave his *baština* to my noble in pronoia" (*i dah' njegovu baštinu vlastelinu momu u proniju*). Now Lazarević granted Hilandar's request that it receive the church and its endowment.[89] The pronoia holder is not named; he held the property no longer than four years or so.

Another act of Lazarević, issued in 1404/5, gave the village of Jabl'čje (or Jabučje, in the area of Levač south of Kragujevac) "which Mladen Psisin held in pronoia under my lord and father the holy prince" (*što je dr'žal' u proniju Mladen' P'sisin' pri gospodinu i roditelju mi svetomu knezu*) to his mother Jevpraksia. She was to hold it as *baština* or *kupljenica* (purchased property), so that she might donate it to Hilandar.[90] As in Byzantium, something described as a pronoia was transferred by the ruler to another party as an alienable grant.

The final document of Stefan Lazarević leads to another area where one finds pronoia. This is Zeta, the Adriatic littoral roughly from Kotor to Skadar. After the death of the ruler of Zeta, Balša III (1403–1421), Lazarević acquired his territory, sent an army there, and continued Balša's war with Venice. A peace treaty was signed in 1423 and further negotiations were concluded in 1426 between Venice and Serbia, the latter represented by the future ruler George Branković, acting in the name of his uncle Stefan Lazarević. Among the terms of the revised 1426 agreement Serbia agreed that the Paštrovići and Viševići clans–clients and allies of Venice who inhabited the coastal area south of Kotor now controlled by Serbia–would keep their "pronoiai, patrimony, and dowries" (*cum tute so pronie, patrimonii et dote*) and everything else that they held at the time of Balša's death.[91]

Even though Zeta had been a part of the Serbian state since the twelfth century, the earliest evidence that the institution of pronoia existed there dates to the very end of the fourteenth century, to the period of Venetian control over the area of Skadar which began in 1396. This suggests that it was the Venetians and not the Serbs who introduced pronoia into Zeta. Throughout the fifteenth century numerous Venetian documents and a few from other archives illuminate the adaptation of pronoia to the tribal culture of Zeta, as well as the manner in which the Venetians accommodated that adaptation of pronoia. Most notable is the so-called Cadaster of Skadar from 1416–17 which lists, among the villages owing taxes to

---

posed, 192–96), and this, as well as the other three hamlets are found on Österreichisch-Ungarischen Monarchie, topographical map, sheet "38° 43° Novi Pazar":
http://lazarus.elte.hu/hun/digkonyv/topo/200e/38-43.jpg

[89] *Novaković*, Zakonski spomenici, 458 i. This document grants the village of Prisojnik and three hamlets in Hrašti in which there were beehives as well. Whether these were part of Dragosalić's donation, and were later granted to a pronoiar, is unclear. See *Zarković*, Ibarski posed, 191–92. *Ostrogorsky*, Féodalité, 212–13.

[90] *Solovjev*, Odabrani spomenici, 190–91. *Ostrogorsky*, Féodalité, 214.

[91] *Novaković*, Zakonski spomenici, 283 ii.

Venice, a number of villages held by pronoiars. Altogether sixteen pronoia holders appear in the document. This document, combined with the other fifteenth-century documents dealing with the area of Skadar, dwarfs the Byzantine sources available for the study of pronoia. Given the complexity of the material, no brief summary of the material is possible. The subject deserves a monograph in its own right.[92]

Following Stefan Lazarević's death in 1427 his territory was inherited by his nephew George Branković who ruled the Serbian state until his death in 1456. He was succeeded by his son Lazar (1456–1458). During their reigns the last references to pronoia in medieval Serbia appear.

Two of these involve the city of Dubrovnik. A document from March 1447 from the archives of Dubrovnik contains the instructions of the government of Dubrovnik for its ambassadors at the court of George Branković. We read that while Branković had given Dubrovnik the right to seize the property of Serbian debtors, the city did not have the right to take property given in pronoia (*quello fosse dato in pronia*). The despot had the right to dispose of these as he pleased (*e che la soa Signoria possa far de tal caxe et possession date in pronia ogni so voler*). Further, the ambassadors were to ask Branković to issue a document ordering his officials who would judge such disputes to satisfy such claims of property and house, "save and reserving that which was given by the Seigneur [Branković] in pronoia" (*salvo et reservando quello fosse dato per lo Signor in pronia*).[93] The implication is clear that the ruler maintained control over the pronoiai that were granted by him.

Another document from the archives of Dubrovnik deals with Nicolin Crijević, a citizen of Dubrovnik and by all evidence a businessman. In 1453 he and his brother Jakov formed a company, pooling their assets. At this time he declared, "And I Nicolin have certain villages in 'Slavonia,' which I have held in pronoia of the lord despot [George Branković], as well as whatever else in the future I have from the lord despot, we should wish that we should enjoy the said

[92] The Cadaster is found under entries 2045, 2107, and 2158 in Acta Albaniae Veneta saeculorum XIV et XV, ed. *G. Valentini*, part 2, vol. 8, Milan 1970; vol. 9 in the series is the valuable index to vol. 8. G. Ostrogorsky's chapter on pronoia in Zeta (*Ostrogorsky*, Féodalité, 222–57) remains the best introduction to the subject, though it only scratched the surface and it is colored by his own understanding of Byzantine pronoia. Some of the richness that further study of the subject promises can be seen in the various works of *Ivan Božić*: Proniarii et capita, ZRVI 8/1 (1963) 61–70; Paraspor u skadarskoj oblasti, ZRVI 4 (1956) 13–30; and Le système foncier en 'Albanie vénitienne' au XV siècle, Bolletino dell' Istituto di Storia della società e dello stato veneziano 5–6 (1963/64) 65–140. Also, *P. G. Valentini*, Chiarimenti sulla natura della pronia bizantina attraverso la documentazione della sua continuazione in Serbia e Albania, Atti dello VIII Congresso internazionale di studi bizantini, I, Rome 1953 = Studi bizantini e neoellenici 7 (1953) 488–510. It is surprising that *O. Schmitt*'s hefty 700-page book, Das venezianische Albanien (1392–1479), Munich 2001, devotes a mere seven pages (pp. 167–73) to pronoia (and most of his analysis is based on scholarship dealing with pronoia in Byzantium).

[93] *Ostrogorsky*, Féodalité, 215, 216 note 1. *B. Krekić*, Contribution to the Study of the Pronoia in Medieval Serbia, in *Krekić*, Dubrovnik, Italy and the Balkans in the Late Middle Ages, London 1980, no. XVIII, 1.

possession between ourselves" (*Et jo Nicolin o certi caxali in Schiauonia, li qual o avuto in pronia del signor despot, tanto queste quanto che altre che per lo avignir avero del signor despot, vogliemo che le dicte possession usufructemo tra nui*), but if the company dissolved, "these above-mentioned villages in Schiauonia should remain of me Nicolin" (*quelli caxali in Schiauonia sporadetti resteno et siano de mi Nicolin*). Bariša Krekić made the point that this is the only known instance of a foreigner receiving a pronoia in Serbia and in fact one who was no military man. Thus, by the middle of the fifteenth century there was no necessary connection between pronoiai and military service in Serbia. We do not know what Nicolin did to earn his pronoia, but he seems to have felt that he had the right to include it within his company.[94]

A more traditional document, and one that has numerous parallels in Byzantium, was issued in December 1457 by Despot Lazar Branković. Through this act he granted his treasurer Radoslav some villages and other properties in the area of Smederevo and of Golubac "that my lordship gave to him [as] pronoia" (*što mu e dalo gospodstvo mi proniju*). If Radoslav died or became a monk, these properties were to pass to Radoslav and Radovan, his nephews by his sister, "to hold these in pronoia and to work and fight as the other pronoiars" (*da ih dr'že u proniju a da od nih rabotaju i vojuju kako i ini proniarie*). This is the one clear example where a pronoia in Serbia was hereditary. However, as in Byzantium it seems that it could not be otherwise alienated. Like the previous document, there is the sense here that military service was no longer an essential component of holding a pronoia in Serbia. Michael Lascaris noted that, even though Radoslav's heirs were "to work and to fight as the other pronoiars," it would be difficult to conclude that Radoslav, Lazar's treasurer, was a military man. Lascaris suggested that the phrase may have been a mere formula.[95]

The last document dealing with pronoiai in Serbia was not issued by a Serbian ruler at all, but by the king of Bosnia Stefan Tomaš (1443–1461) and his son Stefan Tomašević. In October 1458 they issued an act for the benefit of Stefan Ratković, the *logothetes* at the courts of the despots George and Lazar Branković. Ratković "held pronoia from the deceased lord . . . Despot George, and from the deceased lord Despot Lazar" (*što e imao pr'niju* [second time '*pr'nie*'] *u sveto počivšega gospodina . . . despota Djurdja, i u sveto počivšega gospodina despota Lazara*) consisting of many villages. With the death of Lazar in 1458 Serbia fell under the control of Bosnia. Consequently, after the death of his previous lords, Ratković went to the Bosnian king and through this act the king transformed his pronoia into *baština*. Henceforth, Ratković held the properties in full ownership with the right to alienate them. G. Ostrogorsky pointed out how unique this was: "Although the inheritance of pronoia had been since the fourteenth century frequent in Byzantium, and general in Serbia, pronoia, never in Byzantium and never

94 *Krekić*, Contribution, 4, 6–8.

95 *M. Lascaris*, Actes serbes de Vatopédi, Byzantinoslavica 6 (1935) 183–84, no. 9.2–3,6–7, and cf. line 11. *Ostrogorsky*, Féodalité, 216–17. *Lascaris*, Cinq notes, 269–70.

Table 1. Summary of known pronoia holdings connected with Serbia

date when pronoia held	**what was held in pronoia**	**location**	**held by**	**granted by**	**passed to**
before 1299/1300	small parcel	Rečice, southwest of modern Tetovo	Dragota, then his son-in-law Manota	a Byzantine ruler	a monastery
before 1299/1300	"pronoiastic" village of Banjane	north of Skopje	?	?	a monastery
before 1300	paroikoi	Gradac on the lower Strymon	multiple Greeks	a Byzantine ruler	a monastery
before 1326	village of Hoča	southwest of Prizren	"pronoiars"	?	the church of Prizren
before 1326	a stasis at Djurdjevište and its peasants	in the upper Vardar valley	?	?	the church of Prizren
before 1334	land	at Štuka, east of Strumica	Tutko Osan and Laskar Siderofaj, "Greek pronoiars"	?	a monastery
before 1334	"pronoiar's" pear tree	east of Strumica	?	?	
1344–56	a metochion	Verrhoia	Serbs	Stefan Dušan	back to a monastery
1345	(abstract reference to pronoiars in area)	Ohrid	?	?	
before 1346	village of Ulotino	northwest of Plav in Montenegro	"pronoiars"	a Serbian ruler	a monastery
before 1346	village of Kičiki	?	"pronoiars"	a Serbian ruler	a monastery
before 1359	at least a peasant stasis	Thessaly	Vodeses	?	a monastery
1361	village (?) of Phiatza	Epiros	John Tzaphas Orsini, a Latin	Stefan Dušan or Symeon Uroš	
before 1369	village of Neochorion	east of Strumica	one or more pronoiars	?	a monastery

date when pronoia held	what was held in pronoia	location	held by	granted by	passed to
1369	(abstract reference to pronoiars in area)	Drama	?	?	
c.1375–1380	included paroikoi	Ioannina	Serbs	Thomas Preljubović	
bef. 1389–1404/5	village of Jabučje	south of Kragujevac	Mladen Psisin, a Serb pronoiar	Lazar	mother of ruler as *baština*, and then to monastery
after 1389-c.1392	several villages and hamlets	Ibar, northeast of Novi Pazar	probably a Serb	Stefan Lazarević	a monastery
1426	? (connected with patrimony and dowries)	Zeta	Paštrovići and Viševići clans	?	
1447	(abstract reference to pronoiars in area)	Serbia?	Serbs	George Branković	
1453	villages	Serbia	Nicolin Crijević, a citizen of Dubrovnik	George Branković	
1457	villages and other properties	area of Smederevo and Golubac	Radoslav, a Serb	Lazar Branković	permission granted to transmit to Radoslav's nephews under same conditions
1458	numerous villages	Serbia	Stefan Ratković, a Serb	George and Lazar Branković	Ratković as *baština* by the king of Bosnia

in Serbia, was transformed into patrimonial property, having kept the character of an inalienable and conditional possession."[96]

Table 1 summarizes the known pronoia grants either conferred by Serbian rulers or mentioned in Serbian documents. The table supports the hypothesis that Stefan Milutin's conquests in the area of Skopje, where there was a significant presence of Byzantine pronoiai, marks the genesis of the institution in medieval Serbia. For example, the ample evidence of pronoiai in the plain east of Strumica is probably a vestige of Byzantine control in the area. While there were Slavic pronoia holders in the area of Macedonia since the reign of John III Vatatzes, it is reasonable to think that over the years Milutin would replace pronoia holders who had received their grants from the Byzantine emperor with pronoiars of his own choosing, a majority of whom were presumably Serbs.

The earliest secure evidence of pronoia conferred by a Serbian ruler dates to early in the reign of Stefan Dušan and was connected to Dušan's conquests of Byzantine territory. As for the importation of pronoia into areas of Serbia that had never known Byzantine pronoiai, the earliest evidence of this also dates to era of Dušan. Nevertheless, it is possible, perhaps even likely, that pronoiai were conferred by Stefan Dečanski, if not by Milutin. The fact that we do not know whether a Byzantine or Serbian ruler granted many of the pronoiai in Table 1 shows that the Serbian appropriation of the institution often did not disrupt landholding patterns. It is when the conquering Serbs acted in a heavy-handed fashion, dispossessing local landholders (as in Verrhoia and Ioannina) that we learn clearly who was granting the pronoiai.

Little is known of most of the pronoia holders in Table 1. Following the Byzantine model, and given the nature of the ruling class in both Serbia and Byzantium, we might think that the most of the recipients of such privileges were military men. Certainly by the fifteenth century Serbian rulers were granting pronoiai to men who were not necessarily connected to military matters. The paucity of evidence makes it impossible to say whether this, or any other apparent changes or developments, was connected to any evolution within the institution in Serbia. The most significant known Serbian modification of the institution can be deduced from the 1299/1300 chrysobull of Milutin for the monastery of St. George: either a church held pronoiai or pronoia holders were specifically commended to a church.

The administration and fiscal management of pronoiai in medieval Serbia is poorly understood as well. As in Byzantium, in Serbia pronoiai were granted exclusively by rulers. Article 68 of Dušan's Zakonik specifies the obligations of the peasants held by the pronoiar in Serbia. As in Byzantium these included corvées and money payments, though in Serbia corvée obligations were much more onerous: two days per week according to the Zakonik, while in Byzantium twelve or twenty-four days per year was the obligation most commonly attested. As in By-

---

[96] *F. Rački*, Prilozi za zbirku srbskih i bosanskih listina, Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti 1 (1867) 156. *Ostrogorsky*, Féodalité, 218–20.

zantium it was forbidden to alienate property held as pronoia, though the granting of hereditary rights as a special privilege, as in Byzantium, meant that the property could be transmitted to heirs.

Our knowledge of pronoia in Serbia is relatively limited. Because of this, and because of the danger inherent in filling in the gaps in our knowledge with information from what we know about the Byzantine institution, I hesitate to draw many conclusions about the institution as it manifested itself within Serbian society. The most important issue–how significant the institution of pronoia was to medieval Serbia–still cannot be answered with any confidence. And most certainly we cannot assume that the pronoiai that Serbian rulers granted to their nobles and soldiers was granted under the same terms and was regarded as the same kind of grant as pronoiai in Byzantium. Nevertheless, the appearance of pronoia throughout the territory of Serbia for well over a century, and particularly the several appearances of pronoia in Dušan's Zakonik suggests that it did play an appreciable role in medieval Serbia.

LIST OF REFERENCES — ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ

Primary Sources — Извори

Acta Albaniae Veneta saeculorum XIV et XV, ed. *G. Valentini*, 14 vols., Milan, 1967-.

Actes de Chilandar, I. Actes grecs, ed. *L. Petit*, Vizantijskij Vremennik 17 (1911), suppl. 1 (repr. Amsterdam 1975).

Actes de Chilandar, II. Actes slaves, ed. *B. Korablev*, Vizantijskij Vremennik 19 (1915), suppl. 1.

Actes de Chilandar I: des origines à 1319, ed. *M. Živojinović* et al., Paris 1998.

Actes de Saint-Pantéléèmôn, ed. *P. Lemerle* et al., Paris 1982.

Actes de Vatopédi, II, ed. *J. Bompaire* et al., Paris 2006.

Actes de Zographou, I. Actes grecs, ed. *W. Regel* et al., Vizantijskij Vremennik 13 (1907), suppl. 1 (repr. Amsterdam 1969).

Actes de Lavra I–IV, ed. *P. Lemerle* at al., Paris 1970–82.

Cronaca dei Tocco di Cefalonia di Anonimo, ed. *G. Schirò*, Rome 1975.

Ćirković S., Hreljin poklon Hilandaru, ZRVI 21 (1982) 103–17.

Georgii Acropolitae Opera, ed. *A. Heisenberg*, 2 vols., Leipzig 1903, repr. Stuttgart 1978.

Krekić B., Contribution to the Study of the Pronoia in Medieval Serbia, in *B. Krekić*, Dubrovnik, Italy and the Balkans in the Late Middle Ages, London 1980, no. XVIII.

Lascaris M., Actes serbes de Vatopédi, Byzantinoslavica 6 (1935) 166–85.

Lemerle P. and *A. Solovjev*, Trois chartes des souverains serbes conservées au monastère de Kutlumus, in *Lemerle*, Le monde de Byzance, London 1978, no. XIX.

Miklosich F. and *J. Müller*, Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana, Vienna 1860–90.

Mošin V. and *A. Sovre*, Supplementa ad acta graeca Chilandarii, Ljubljana 1948.

Mošin V. et al., Spomenici za srednovekovnata i ponovata istorija na Makedonija, Skopje and Prilep 1975–88.

Novaković S., Zakonski spomenici srpskih država srednjega veka, Belgrade 1912.

Papadopoulos-Kerameus A., Ιωάννης Απόκαυκος και Νικήτας Χωνιάτης, Τεσσαρακονταετηρίς της καθηγεσίας Κ. Σ. Κόντου, Athens 1909, 373–82.

Pseudo-Kodinos, Traité des offices, ed. *J. Verpeaux*, Paris 1966.

Rački F., Prilozi za zbirku srbskih i bosanskih listina, Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti 1 (1867) 124–64.

Sathas C., Μνημεία Ελληνικής Ιστορίας. Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge, Paris 1880–90.

Slaveva L. and *V. Mošin*, Srpski gramoti od Dušanovo vreme, Prilep 1988.

Solovjev A., Odabrani spomenici srpskog prava, Belgrade 1926.

Solovjev A. and *V. Mošin*, Grčke povelje srpskih vladara, Belgrade 1936, repr. London 1974.

Stojanović Lj., Stari srpski zapisi i natpisi, I, Belgrade 1902, repr. 1982.

Vogel K., ed., Ein byzantinisches Rechenbuch des frühen 14. Jahrhunderts, Vienna 1968.

Vranouse E., Βυζαντινά έγγραφα της μονής Πάτμου, Ι· Αυτοκρατορικά, Athens 1980.

Vranouses L., Το χρονικόν των Ιωαννίνων κατ' ανέκδοτον δημώδη επιτομήν, Athens 1965, reprint from Ακαδημία Αθηνών. Επετηρίς του Μεσαιωνικού Αρχείου 12 (1962) 57–115.

Zakonik cara Stefana Dušana: 1349 i 1354, ed. *N. Radojčić*, Belgrade 1960.

Secondary Works — Литература

Angelov D., Agrarnite otnošenija v severna i sredna Makedonija prez XIV vek, Sofia 1958.

Angold M., The Byzantine Empire, 1025–1204: A Political History, 2nd. ed., London and New York 1997.

Asdracha C. and *S. Asdrachas*, Quelques remarques sur la rente féodale, Travaux et Mémoires 8 (1981) 7–14.

Asdracha C., From the Byzantine Paroikoi to the Vassalli Angarii, Etudes balkaniques 22, 1 (1986) 114–22.

Bartusis M., Land and Privilege in Byzantium: The Institution of Pronoia, Cambridge (forthcoming).

Bartusis M., The Late Byzantine Army: Arms and Society, 1204–1453, Philadelphia 1992.

Bellier P. et al., Paysages de Macédoine, leurs caractères, leur évolution à travers les documents et les récits des voyageurs, Paris 1986.

Biliarski I., Instituciite na srednovekovna Bălgarija: Vtoro bălgarsko carstvo, XII–XIV vek, Sofia 1998.

Blagojević M., Obrok i priselica, Istorijski časopis 18 (1971) 165–88.

Božić I., Paraspor u skadarskoj oblasti, ZRVI 4 (1956) 13–30.

Božić I., Proniarii et capita, ZRVI 8/1 (1963) 61–70.

Božić I., Le système foncier en 'Albanie vénitienne' au XV siècle, Bolletino dell' Istituto di Storia della società e dello stato veneziano 5–6 (1963/64) 65–140.

Dölger F., Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453, 4. Teil: Regesten von 1282–1341, Munich 1960.

Fine J., The Early Medieval Balkans, Ann Arbor 1991.

Fine J., The Late Medieval Balkans, Ann Arbor 1987.

Jacoby D., Les archontes grecs et la féodalité en Morée franque, in *Jacoby*, Société et démographie à Byzance et en Romanie latine, London 1975, no. VI.

Jacoby D., Les états latins en Romanie, in *Jacoby*, Recherches sur la Méditerranée orientale du XIIe au XVe siècle, London 1979, no. I.

Jacoby D., La féodalité en Grèce médiévale, Paris 1971.

Kravari V., Villes et villages de Macédoine occidentale, Paris 1989.

Lascaris M., Cinq notes à la Πρόνοια de M. Ostrogorsky, Byzantion 21 (1951) 265–74.

Majkov A. A., O zemel'noj sobstvennosti v drevnej Serbii, Čtenija v Imperatorskom obščestve istorii i drevnostej rossijskih (1860), kniga 1, pages 1–30.

Maksimović Lj., Kotanic Tornik, ZRVI 29/30 (1991) 183–91.

Mavromatis L., La fondation de l'empire serbe, Thessaloniki 1978.

Mihaljčić R., Vojnički zakon, Zbornik Filozofskog fakulteta, XII–1, Belgrade 1974, 305–09.

Naumov E., K istorii vizantijskoj i serbskoj pronii, Vizantijskij Vremennik 34 (1973) 22–31.

Nicol D., The Despotate of Epiros, 1267–1479, Cambridge, Eng. 1984.

Nicolle D. and *A. McBride*, Hungary and the Fall of Eastern Europe, 1000–1568, London 1988.

Novaković S., Stara srpska vojska: istorijske skice iz dela "Narod i zemlja u staroj srpskoj državi," Belgrade 1893.

Österreichisch-Ungarischen Monarchie, die dritte militärische Aufnahme, topographical map, 1:200000, sheet "38° 43° Novi Pazar" (1898): http://lazarus.elte.hu/hun/digkonyv/topo/200e/38–43.jpg

Ostrogorsky G., Étienne Dušan et la noblesse serbe dans la lutte contre Byzance, Byzantion 22 (1952) 151–59.

Ostrogorsky G., Pour l'histoire de la féodalité byzantine, Brussels 1954.

Ostrogorsky G., Pronija, prilog istoriji feudalizma u Vizantiji i u južnoslovenskim zemljama, Belgrade 1951.

Ostrogorsky *G.*, Serska oblast posle Dušanove smrti, Belgrade 1965.

Ostrogorsky G., Sur la pronoia à propos de l'article de M. Lascaris, Byzantion 22 (1952–53) 161–63.

Papazotos Th., Η μονή του Σαράβαρη στο Άγιον Όρος, Κλερονομία 12 (1980) 85–94.

Polemis D., The Doukai, London 1968.

Reynolds S., Fiefs and Vassals, Oxford 1994.

Šarkić S., Νόμος et 'zakon' dans les textes juridiques du XIVe siècle, Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ' αιώνα, Athens 1996, 257–66.

Schmitt O., Das venezianische Albanien (1392–1479), Munich 2001.

Sedlar J., East Central Europe in the Middle Ages, 1000–1500, Seattle 1994.

Solovjev A., Srbi i vizantijsko pravo u Skoplju početkom XIII v., Glasnik Skopskog naučnog društva 15–16 (1936) 29–43.

Solovjev A., Zakonik cara Stefana Dušana 1349. i 1354. godine, Belgrade 1980.

Soulis G., The Serbs and Byzantium during the Reign of Tsar Stephen Dušan (1331–1355) and His Successors, Washington 1984.

Stephenson P., Byzantium's Balkan Frontier: A Political Study of the Northern Balkans, 900–1204, Cambridge, Eng. 2000.

Taranovski T., Istoria srpskog prava u Nemanjićkoj državi, I, Belgrade 1931.

The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. *A. P. Kazhdan* et al., 3 vols., New York 1991.

Thiriet F., Régestes des délibérations du Senat de Venice concernant la Romanie, 3 vols., Paris 1958–61.

Trapp E. et al., Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, Vienna 1976ff., CD-ROM version 2001.

Valentini P. G., Chiarimenti sulla natura della pronia bizantina attraverso la documentazione della sua continuazione in Serbia e Albania, Atti dello VIII Congresso internazionale di studi bizantini, I, Rome 1953 = Studi bizantini e neoellenici 7 (1953) 488–510.

Vlachos T., Die Geschichte der byzantinischen Stadt Melenikon, Thessaloniki 1969.

Vojnogeografski institut, Belgrade, 1:50,000, sheet 184.2 "Strumica" (1955).

Zarković B., Ibarski posed manastira Hilandara, Baština 25 (2008) 183–201.

Živojinović M., Le conflit entre Chilandar et Saint-Pantéléèmôn au sujet du village de Breznica, ΣΤΕΦΑΝΟΣ: Studia byzantina ac slavica Vladimíro Vavřínek ad annum sexagesimum quintum dedicata, edd. *R. Dostálová* and *V. Konzal*, Prague 1995 = Byzantinoslavica 56 (1995) 237–44.

Živojinović M., La frontière serbo-byzantine dans les premières décennies du XIV siècle, Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ΄ αιώνα, Athens 1996, 57–66.

Živojinović M., Strumički metoh Hilandara, ZRVI 45 (2008) 205–21.

Марк Барūусис

СРПСКА ПРОНИЈА И ПРОНИЈА У СРБИЈИ: РАСПРОСТИРАЊЕ ЈЕДНЕ УСТАНОВЕ

Византијски фискални термин пронија појављује се до 15. века у већини балканских области јужно од Дунава. Међутим, оно што је већина византијских суседа усвојила није била византијска установа проније, него пре сам термин пронија, који је означавао неку врсту имовинског поклона од стране државне власти, инкорпорираног у терминологију земљишних поседа у областима које, у неким случајевима, нису вековима познавале византијско присуство. На пример, многобројни подаци о пронији у млетачким изворима који се односе на јадранску обалу и егејска острва говоре нам много више о томе како су Венецијанци прилагођавали домаће институције са којима су се сусретали приликом својих освајања, а мало о било којој византијској институцији као таквој.

Изузетак чини Србија, чија се елита сусрела са пронијом 1282–83. године, за време освајања Стефана Уроша II Милутина у области Скопља, где је постојало значајно присуство византијских пронија. Прихватање установе проније од стране Срба био је двостепени процес. Прво, српски владар је морао да уклопи византијске проније на територијама које је освојио у сопствени фискални, економски, аграрни и војни систем. Друго, почело је стварање сопствених пронија које су личиле на њихове византијске претече.

Освајањима Стефана Душана (1331–1355) Срби су дошли у још ближи контакт са византијском пронијом. Најчешће, Душан је мало чинио да уведе српску праксу у грчке области које је освојио и једноставно је наставио византијску административну праксу. Због тога је, иако се дешавало да Душан поклања проније Србима на византијским територијама које је освојио, често тешко утврдити да ли су проније у областима које је заузео Душан створио он сам, његови наследници или византијски владари. Чињеница да за многе проније не знамо да ли их је поклонио византијски или српски владар показује да српско усвајање ове институције често није нарушавало постојеће зе-

мљовласничке обрасце. Само у случајевима оштрог наступа освајачких Срба, када долази до одузимања земље од локалних земљопоседника, јасно уочавамо ко је даровао проније.

Иако је могућно, чак можда и вероватно, да су проније поклањали Милутин или његов наследник Стефан Дечански, најраније јасно сведочанство о томе да су српски владари поклањали проније у областима које нису биле под византијском контролом у 13. и 14. веку налази се у једној хрисовуљи из 1346. године. У повељи Душан спомиње два села која су држали пронијари, од којих је једно у данашњој Црној Гори, области која није била под византијском влашћу још од времена пре латинског освајања из 1204. године.

Законик Стефана Душана садржи три одељка који се односе на пронију. Члан 59 забрањује куповање, продавање или донацију проније духовним установама. Члан 68 вероватно се односи на интеграцију византијске проније у српски аграрни и фискални систем, јер специфику је обавезе меропаха према пронијару. Као и у Византији, оне су укључивале радне и новчане обавезе, с тим што су у Србији радне обавезе биле много изразитије. Најзад, један други члан указује на виши статус држалаца проније, при чему се у њему разликују пронијаревићи — дословно „синове пронијара" — од себара.

У политичкој дезинтеграцији која је уследила после Душанове смрти (1355), у документима се понекад спомиње пронија. На пример, српски деспот Јован Угљеша (1366–1371), који је владао значајним делом византијске Македоније из Сера, издао је 1369. пар словенских докумената у којима се спомињу проније. С друге стране, ни Душанов син и наследник Стефан Урош V (1355–1371), ни његов наследник кнез Лазар (1371–1389), нису издали ниједан документ (бар је то случај са сачуваним документима) у којем би се спомињала пронија, што можда упућује на ограниченост установе проније у српским земљама.

Пронија се поново појављује у Србији за владе Лазаревог сина Стефана Лазаревића (1389–1427) у три документа. Једним од њих даје се његовој мајци неко село у области јужно од Крагујевца, које је неки човек „држао у пронију" (*што је др'жал' у пронију*) од времена Стефановог оца. Мајка је требало да држи ту земљу као да је породично (*баштина*) или купљено (*купљеница*) добро, што би јој дозвољавало да га поклони неком манастиру. Као и у Византији, дакле, оно што је било описано као пронија могло је владаревом одлуком да буде претворено, за неког другог, у неотуђиви поклон.

Спомен проније постојао је до самог краја српске срдњовековне државе. Син Ђурђа Бранковића, деспот Лазар (1456–1458), даровао је свом ризничару Радославу додатне привилегије над неким селима и осталом имовином око Смедерева и Голупца, што је Лазар раније даровао истом Радославу као пронију. Ово је једини јасан случај претварања проније у Србији у наследно добро. Чини се да такво добро, као и у Византији, није могло да буде отуђено на другу страну и да је требало да буде држано под истим условима под којима га је уживао првобитни прималац. Будући да Радослав није обављао

војну службу, можемо претпоставити да она у Србији више није била суштинска компонента држања проније.

Као и у Византији, проније су даривали искључиво владари. Такође, као и у Византији, било је забрањено отуђивати имовину која је држана као пронија, мада је додељивање наследних права у виду посебне привилегије значило, као и у Византији, да је имање могло бити преношено на наследнике. Угледајући се на византијски модел, а у вези са природом владајуће класе и у Србији и у Византији, већина уживалаца таквих привилегија били су вероватно у војној служби. Ипак, тешко је уочити право значење ове институције у средњовековној Србији. А сигурно је да не можемо да претпоставимо да су проније које су српски владари даривали својим племићима и војницима биле даване под истим условима и представљале исту врсту поклона као проније у Византији. Ипак, појава пронија на читавој територији Србије током више од једног века, а нарочито неколико одредаба о пронији у Душановом Законику, сугеришу да су играле значајну улогу у средњовековној Србији.

UDC: 726:76(497))"13/14"]:271.2–788
DOI:10.2298/ZRVI1148217P

SVETLANA POPOVIĆ
(Prince George's College, Maryland, USA)

THE LAST HESYCHAST SAFE HAVENS IN LATE FOURTEENTH- AND FIFTEENTH-CENTURY MONASTERIES IN THE NORTHERN BALKANS*

At the end of the fourteenth century and through the first half of the fifteenth century, during the rule of Prince Lazar and his son Despot Stefan Lazarević, a great number of hesychasts found their last safe havens in Serbia. It is not widely known that many monasteries and anchoretic cells were founded in the northeastern region of Serbia, in the mountainous area of the Crnica River Gorge and further north in the Gornjak Ravine. The followers of Gregory of Sinai founded these cells; they came from both Bulgaria and Mount Athos and were known from written sources as Sinaites, albeit most had never visited Sinai. My paper will focus on hesychasts in these regions.

I must inform the readers that in early 80s the monastery of Lešje was still awaiting archaeological excavations. Since then, the complex has been thoroughly rebuilt by the monks who unfortunately devastated the existing medieval remnants. Therefore today the monastery's architecture is not authentic.

Key words: monastery, cenobium-lavra, hesychasm, late medieval northern Balkans, kellia, triconch church.

In the turbulent times of the late fourteenth century, Ottoman attacks on the Balkans intensified, including attacks on Mount Athos, which suffered greatly. It was at this time that many respectable monks decided to leave the Holy Mountain in search of more secure abodes. A great number of them were hesychasts, follow-

* I would like to express my gratitude to the following who in their individual capacities, have contributed to the publication of this paper. Sincere thanks go to Jelena Bogdanović who helped with the illustrations. Without her generous enthusiasm this paper would not be in the hands of readers today. I also want to thank my colleagues Marin Brmbolić and Danica Popović who provided additional illustrations for this text. My gratitude goes to my son Rastko Popović who finished editorial work began by now late Professor James Cockburn.

ers of monastic spiritual beliefs that included not only a specific method of prayer but also a life in deep isolation in a mountainous environment. Where did they go? According to written sources, about 1330 the celebrated Gregory of Sinai and his followers left Mount Athos for Bulgaria and there, in Paroria, they founded a significant monastic community.[1] Paroria, however, did not provide long lasting security. In the middle of the fourteenth century, Turkish attacks intensified and a great number of monks, among them the celebrated Saint Romylos, a disciple of Gregory of Sinai, left Paroria.[2] From the *Life* of Saint Romylos, we learn that he found his final anchoretic abode in the Serbian monastery at Ravanica, where he died after 1381.[3]

At the end of the fourteenth and through the first half of the fifteenth century in Serbia, during the rule of Prince Lazar and his son Despot Stefan Lazarević, a great number of hesychasts found their last safe havens.[4] From the *Life* of Gregory of Sinai one may learn that his teaching spread not only among the Greeks and Bulgarians but also among the Serbs.[5] It is not widely known that in the northeastern region of Serbia, in the mountainous area of the Crnica River Gorge and further north in the Gornjak Ravine, many monasteries and anchoretic cells were founded.[6] These followers of Gregory of Sinai, came from both Bulgaria and Mount Athos and were known, from later written sources, as *Sinaites*, albeit most had never visited Sinai.[7] According to recent investigation, the attribute *Sinaites* is of a later date and was introduced in the seventeenth-century written sources.[8] Be that as it may,

[1] The Life of Gregory Sinaites was composed by patriarch Kallistos: ed. *I. Pomjalovskij*, Zapiski istoriko-filologiceskogo Fakulteta imperatorskogo Sanktpeterburskogo Universiteta 35 (1896) 1–64.

[2] Gregory Sinaites founded four *lavras* in Paroria. About the location of Paroria see *G. Gorov*, Mestonachozdenieto na srednovekovnata Parorija i Sinaitovija manastir, Istoričeski pregled 28/1 (1972) 64–75; and most recently *A. Delikari*, Ein Beitrag zu historisch-geographischen Fragen auf dem Balkan: 'Paroria'. Neue Angaben zur Lokalisierung des Klostergebietes von Gregorios Sinaites, Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, vol. 2 (London, 2006) 219–20.

[3] *F. Halkin*, Un ermite des Balkans au XIVe siècle: La vie grecque inedited de St. Romylos, Byzantion 31 (1961) 116–145; the Slavic version *P. A. Syrku*, Monaha Grigorija Žitie prepodobnago Romila, Pamjatniki drevnej pismennosti i iskusstva 136, St. Petersburg 1900.

[4] *V. Marković*, Pravoslavno monaštvo i manastiri u srednjovekovnoj Srbiji, 2nd ed. Gornji Milanovac 2002, 126–34; *A.-E. Tachiaos*, Le monachisme serbe de saint Sava et la tradition hésychaste athonite, Hilandarski zbornik 1 (1966) 83–9; *Idem*., Isihazam u doba kneza Lazara, edd. *I. Bozić* and *V. J. Djurić*, Le Prince Lazar, Belgrade 1975) 93–103.

[5] *R. Radić*, The Mention of the Serbs in the Life of Gregory Sinaites (in Serbian), ZRVI 32 (1993) 149–54.

[6] *B. Knežević*, Srednjovekovne crkve i manastiri u dolini Crnice, ZLUMS 16 (1980) 223–59; *R. Prokić*, Srednjovekovna arhitektura Petruške oblasti, Kragujevac 1986; *M. Brmbolić*, Mala Sveta Gora u klisuri reke Crnice, Saopštenja 30–31, Belgrade 1998–1999, 99–112; *M. Cunjak*, Svetinje Gornjačke Klisure, Smederevo 2000. And most recently *M. Brmbolić*, Mala Sveta Gora u klisuri reke Crnice, Belgrade 2011.

[7] About *Sinaites* see *L. Pavlović*, Kultovi lica kod Srba i Makedonaca, Smederevo 1965, 195–202 and 338; *Jeromonah Amfilohije*, Sinaiti i njihov značaj u zivotu Srbije XIV i XV veka, Manastir Ravanica. Spomenica o šestoj stogodišnjici, Beograd 1981, 101–34.

[8] According to Dj. Sp. Radojičić most of the followers of Gregory Sinaites, became know as the *Sinaites* not before the seventeenth century. See *Dj. Sp. Radojičić*, Grigorije iz Gornjaka, Istoriski časopis 3 (Belgrade, 1952) 85–106, and esp. 104–5.

the *Sinaites* were hesychasts imbued by the new impulse of contemplative monasticism clearly explained in the works of Gregory of Sinai. For example his *Discourse on the Transfiguration of our Lord Jesus Christ* compares the light perceived by a monk's prayer with the splendor of the light on Mt. Tabor.[9] In another fourteenth-century manual of the method and rule of hesychast prayer it is emphasized that this relates to "those who choose to live in stillness and in monastic solitude," or in "deifying stillness," or in "the unyoked and eremitic life of stillness."[10]

Saint Gregory of Sinai was both, a great mystic and teacher and his disciples include some of the most prominent monks and ecclesiasts of the fourteenth century: Romylos of Vidin, Theodosios of Turnovo and future patriarch Kallistos, the writer of his *Life*.[11] One of his prominent disciples — Romylos — had been of some importance for the spread of the anchoretic life of the hesychast in the northern Balkans. From his *Life* one can learn that he reached the monastery of Ravanica in Serbia together with his disciples.[12] The year of their arrival is not mentioned in the *Vita*. It is known that they left Mount Athos after the Serbian defeat at the Marica in 1371 and moved to Valona and from there arrived at the Monastery of the Ascension at Ravanica, most probably not before 1376/77 which is the date of Ravanica's foundation charter.[13] As the *Life* narrates, he settled down in the vicinity of the monastery, finding an appropriate abode where he lived until his death, sometime after 1381.[14] The exact location of his dwelling remains unknown. However, there exists a cave, not far from the monastery believed to be Romylos' cave.[15] Although Romylos did not live long enough in his new environment to enlarge the hesychast community, his disciples and followers remained, spreading the deeds of their spiritual leader by founding new anchoretic communities in this region. The best known of his followers is one Gregory who wrote the *Life of St. Romylos*, and found his final abode in the Monastery of Ždrelo (later known as Gornjak), granted to him and his disciples by Prince Lazar c. 1379, as we shall see later. He became known in the Slavic written sources as Gregory of Gornjak.[16]

---

[9] *D. Balfour*, Saint Gregory the Sinaite: Discourse on the Transfiguration, Athens 1982, 21–57.

[10] *Kallistos Ware* (Bishop of Diokleia), A Fourteenth-Century Manual of Hesychast Prayer: The Century of St. Kallistos and St. Ignatios Xanthopoulos, Toronto, 1995, 9–13. About hesychasm see *J. Meyendorf*. Byzantine Hesychasm: Theological and Social Problems, London 1974. About Gregory of Sinai see *K. Ware*, The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas, edd. *C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold*, The Study of Spirituality, London 1986, 242–55. And most recently see *C. D. L Johnson*, The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer, London, New York 2010, esp. on Gregory Sinaites p. 34–35.

[11] Oxford Dictionary of Byzantium, ed. *A. Kazhdan et al.*, 2 vol., New York 1991, 883 (here after ODB).

[12] *P. A. Syrku*, Žitie prepodobnago Romila, 33.

[13] *S. Ćirković*, Ravanička hrisovulja, in Manastir Ravanica. Spomenica o šestoj stogodišnjici, Beograd 1981, 69–82.

[14] See note 11.

[15] About Romylos tomb and Ravanica see *D. Popović*, Srpski vladarski grob u srednjem veku, Belgrade 1992, 121–127.

[16] *Dj. Sp. Radojičić*, Grigorije iz Gornjaka, Istoriski časopis 3 (1952) 85–105.

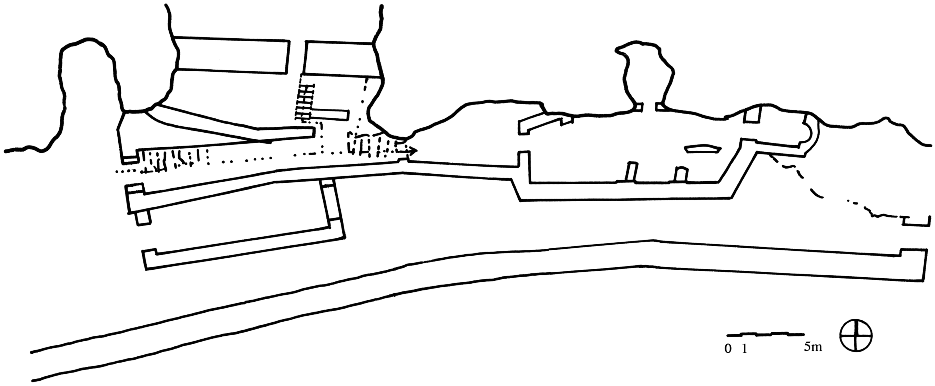
One may ask how a hesychast community was organized and what the abodes looked like in the fourteenth century? From both the *Lives* of Gregory Sinaites and of St. Romylos one learns that Gregory founded four *lavras* in Paroria. Therefore *lavra*-type communities were the adopted models spread by hesychasts. Another question may be posed: what did a Byzantine *lavra*-settlement look like in the fourteenth century. It is a known fact that by the Late Byzantine period, the original *lavra*-type monastic community was significantly transformed from its fourth- and fifth-century prototypes in Egypt and Palestine.[17] As I have recently argued elsewhere, the combined cenobium-*lavra* model was established about the tenth century and remained the actual model in the fourteenth and fifteenth centuries. More precisely, three types of *lavrai* may be recognized in the Byzantine Balkans. The first, organized as a cenobitic monastery that acted as the core of the *lavra,* with a controlled number of outside dependent cells (Great Lavra on Mount Athos, etc.). The second, established around the venerated spot of a prominent anchorite as the core of the *lavra*, with dependent cells located in the vicinity (St. Peter of Koriša complex, etc), and the third, founded as group of individual cenobitic monasteries, one of which acted as the *lavra* core, while the others were considered dependent *kellia* of the *lavra* (Meteora community in Thessaly).[18] Architectural plans of these entities differ. In cases where a cenobitic monastery acted as the *lavra* core, a codified model was used — established as the walled enclosure with a free-standing, centrally located church and a refectory positioned to the west of the church. The plan of the *lavra* which emerged around a venerated anchoritic abode — as a core — was characterized by the successive addition of necessary buildings including the church, refectory, and living and storage buildings, without pronounced regularity in planning. All the *lavrai* that Gregory of Sinai established in Paroria, as well as *lavrai* later founded by his followers elsewhere in the Balkans, were of one of these types. As this was a time of insecurity, some of these monastic settlements were located in the vicinity of fortified cities that might provide additional security in case of Turkish attacks. The Byzantine governor of Skopelos, near Saranta Ekklesies in Thrace, advised the monks who lived in *lavrai* founded by Saint Gregory of Sinai to hide in nearby fortified places.[19] According to his *Life*, in one of his *lavrai* a tall strong tower was built for the defense of the monks, donated by Bulgarian Tsar John Alexander (1331–1371).[20]

[17] About *lavra* transformation see: *D. Papachryssanthou*, La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIIIe au XIe siècle, Byzantion 43 (1973) 158–180; *R. Morris*, Monks and laymen in Byzantium 843–1118, Cambridge 1995, esp. 37–39; *S. Popović*, The Architectural Transformation of Laura in Middle and Late Byzantium, 26 Annual Byzantine Studies Conference, Abstract of Papers, Harvard 2000, 61–62; *Eadem*, Koinobia or Laurai: A Question of Architectural transformation of the Late Byzantine Monastery in the Balkans, XXe Congrès international des etudes byzantines. III. Communications libres, Paris 2001, 339–40.

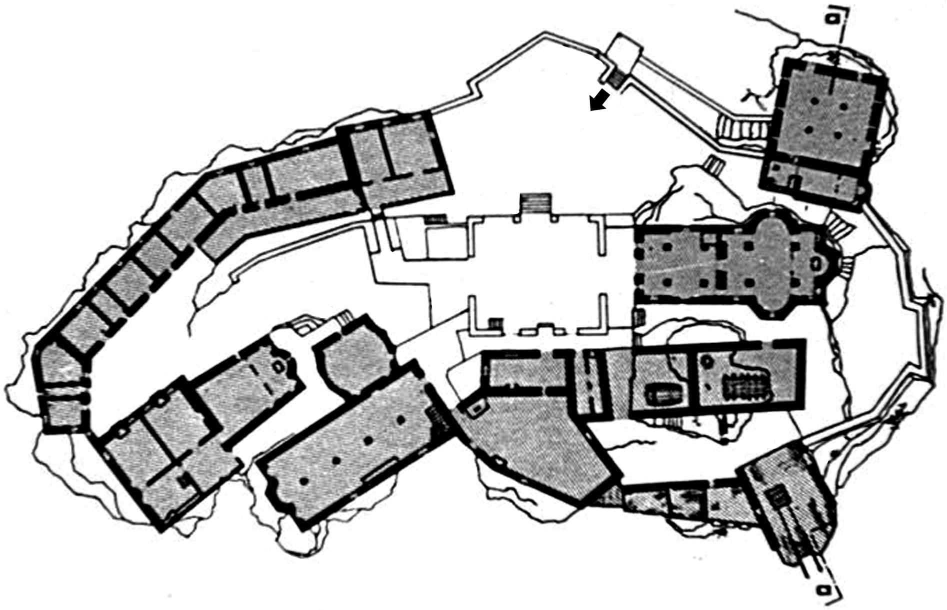
[18] Loc. cit.

[19] *A. E. Laiou-Thomadakis*, Saints and Society in the Late Byzantine Empire, Charanis Studies. Essays in Honor of Peter Charanis, New Brunswick 1980, 93 and note 36.

[20] *D. Balfour*, Saint Gregory the Sinaite, 86 and note 98.



Peter of Koriša, Medieval Serbia (O. Marković — Kandić)



Monastery of Varlaam — Meteora in Thessaly (K. Papaioanou)

Despite the security reasons, monastic colonies of hesychasts were located, as we shall see, in the remote mountainous environments recognized as "deserts," albeit not far from fortified settlements and main routes of communication. Their ultimate goal — to achieve salvation in the heavenly sphere — included not only permanent prayers and rigorous self-denial and mortification of the body in their isolated anchoretic cells, but also they were able to tame the wilderness of the "desert" or even to convert it into a "spiritual workshop," as Gregory Sinaites did

with Paroria.[21] Those inhospitable sites often crowded with wild animals and with demons too, were perfect ambiances for monks to fight and overcome the temptations of terrestrial life, and therefore their endeavors were sometimes granted divine approval.[22] Some of these isolated monastic colonies were considered as *holy mountains* and received the greatest respect, being recognized as strongholds of Christianity.[23]

However the monastic colony of hesychasts was physically organized, the individual monastic cell had great importance. It was the place of individual prayer and contemplation, the place of struggle and often of its beneficiary's death. From the *Life* of Gregory of Sinai one may learn about his cell, in which he died, located in the *lavra* of Paroria:

> That man of God, being a true zealot for hesychia and because of his extreme love of the contemplative life and his desire to dwell in deserts, did not find it acceptable to be always coming to a monastery and in contact with a multitude of monks, for that was an obstacle to the hesychia which he so loved and to his ascent to God. But he therefore made a very solitary cell, suitable for hesychia, not far from his honorable Monastery of the Paroria, so that when he wanted to he would go forth from the monastery and withdraws there, practicing hesychia and communing with God.[24]

The anchoretic cells might be located in the monastery or outside in the vicinity. Its architectural designs include a variety of forms: from solid masonry structures, usually located within a monastery enclosure to the wooden huts or a natural cave outside the monastery.[25] These structural types have a very long history, from the early days of Christianity to fourteenth-century hesychasts' abodes. Their interior settings were usually modest, providing a space for sleep and prayer. They were often single-spaced, although there were multi-roomed cells too. They might house one monk or sometimes they provided an abode for the spiritual fa-

---

[21] Ibid., 87.

[22] About the monastery site selection in Byzantium see *A.-M. Talbot*, Founders' choices: monastery site selection in Byzantium, Founders and refounders of Byzantine monasteries. ed. *M. Mullett*, Belfast 2007, 43–62. About the monastery location in the medieval Balkans see *S. Popović*, The Cross in the Circle. Monastery Architecture in Medieval Serbia (in Serbian with an English resume), Belgrade 1994, passim.

[23] *A.-M. Talbot*, Les saintes montagnes à Byzance, ed. *M. Kaplan*, Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident, Paris 2001, 263–75. About the holy mountains in medieval Serbia see *D. Popović*, Deserts and Holy Mountains of Medieval Serbia: Written Sources, Spatial Patterns, Architectural Design, in Serbian with an English resume, ZRVI 44/1 (Belgrade 2007) 253–74.

[24] Translation: *D. Balfour*, Saint Gregory the Sinaite, 89.

[25] About the monastic cell see *A.-M.Talbot*, Kellion, ODB 2, 1120. About the meaning of the cell see *S. Popović*, The Byzantine Monastery: Its Spatial Iconography and the Question of Sacredness, ed. *A. Lidov*, Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia, Moscow 2006, 150–85, esp. 161–65. About the monastic cells in Serbian cenobitic monasteries, *Popović*, The Cross in the Circle, 282–313. About the anchoretic cells in Medieval Serbia, *D. Popović*, Monah — Pustinjak, edd. *S. Marjanović-Dušanić* and *D. Popović*, Privatni život u srpskim zemljama srednjega veka, Belgrade 2004, 576–85.

ther and his disciple. The cell was the place of spiritual training but also a tomb that would provide a transition to eternity.[26] A tomb might be symbolic — an anticipation of Jesus' tomb in Jerusalem — or a real tomb that the anchorite prepared for himself on his path to salvation (St. Neophytos; St. Peter of Koriša, etc.). Since the early days of Christianity some of the anchoretic cells were decorated with religious images, various graffiti and inscriptions. The imagery usually included inscribed or painted crosses, as universal symbols of salvation, but some of the cells were adorned with other religious repertoire related to the heavenly sphere. One inscription that reveals the meaning of the cell, although from an early Egyptian monastic cell, may be universally applied to the entire world of anchorites, including the hesychasts: "When he comes above this place, his face shines exceedingly […]. Their eyes opened: they saw Heaven."[27]

From the general information about hesychastic monasticism mentioned thus far, one may turn to the more specific region of the Northern Balkans and the monastic agglomeration of St. Romylos' followers that flourished in the Crnica River Gorge and in the Gornjak ravine at the end of the fourteenth and in the fifteenth centuries. Recent site surveys revealed about forty-seven monastic abodes, small monasteries and hermitages in the Crnica region.[28] Although archaeological excavations are just beginning, it is possible to draw general observations relating to specific planning objectives, the landscape and monastic organization.

* * *

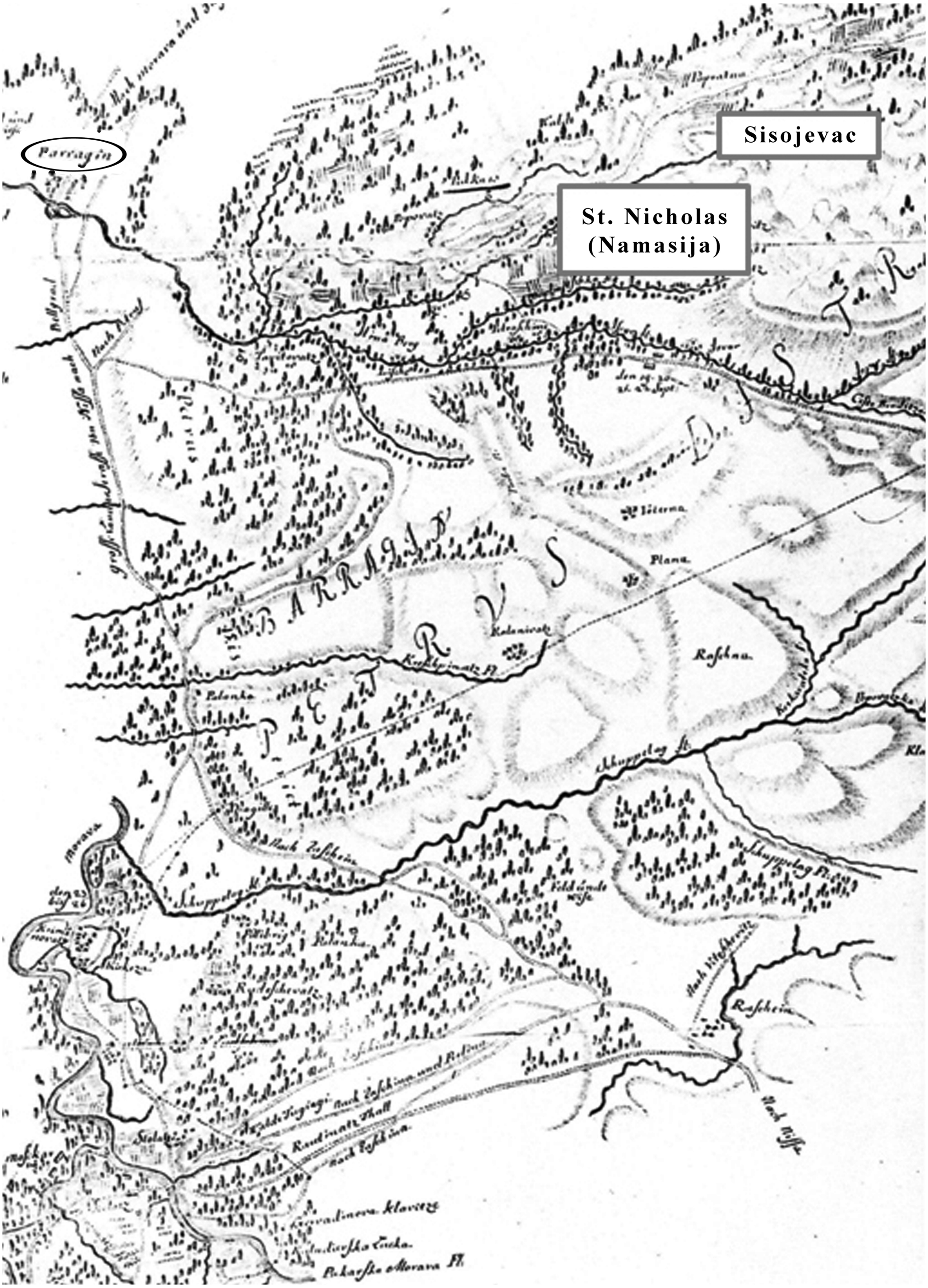
The Crnica River flows through the medieval region of Petrus, not far from the Ravanica Monastery, that spread from the Kučaj-mountains on the east to the River Morava on the west in the northern Balkans. The earliest mention of the Petrus region dates from the charter of Tsar Stefan Dušan (1345–1355) in which he granted the land to his nobleman Vukoslav, probably between 1346 and 1355.[29] Most of the granted land remained in the domain of the Vukoslavić family and their heirs until Ottoman conquest in the middle of fifteenth century. On this territory, along the Crnica River Gorge, several monasteries and numerous anchoretic abodes were founded at the end of the fourteenth and in the beginning of the fifteenth centuries. A majority of the sites are located on the narrow plateau cut into the steep slopes of the mountainous landscape. Most of the monasteries have a small triconch church with a narthex positioned towards the steep side of the site. The church was usually accompanied by few secular buildings and several an-

[26] *Popović*, The Byzantine Monastery, 164. For Early Christian examples from Egypt see *H. Torp*, The Laura of Apa Apollo at Bawit. Considerations on the Founder's Monastic Ideals and the South Church, Arte medievale, 2 for 2006 (2008) 9–46, on monastic cell esp. 37–38.

[27] *Torp*, The Laura of Apa Apollo, 37.

[28] *Prokić*, Arhitektura Petruške oblasti, 28.

[29] The original charter is lost. However, its date may be derived from an existing document of his son Tsar Uroš issued 1360, see *R. Mihaljčić*, Prilog srpskom diplomataru. Darovnice vlasteoske porodice Vukoslavić, Istorijski glasnik 1–2 (Belgrade, 1976) 99–105.



Petrus Region, Northern Balkans (Austrian map from 1718)

choretic caves located either above the site or in the immediate vicinity. Only three monasteries, one of the Virgin Mary at Lešje, St. Nicholas at Zabrega and the Monastery of Transfiguration at Sisojevac, revealed traditional cenobitic planning with the church in a central position enclosed by secular buildings. It is interesting to note that two monasteries, that of the Virgin Mary and of the Transfiguration were located one (the Virgin Mary) outside but in the vicinity of the exit from the Crnica Gorge, and the other (the Transfiguration) at the entrance into the gorge, while the Monastery of St. Nicholas was positioned in the middle, deep in the river gorge. As we shall see, most of the founders of these monasteries and hermitages remained unknown. For only two monastic foundations, one in Lešje and the other at Sisojevac, are *ktetores* known.

As mentioned above, the majority of the land in the Petrus region, albeit not all, belonged to the Vukoslavić family. From the written sources it is known that the nobleman Vukoslav founded the Monastery of the Virgin Mary at Lešje and his sons Držman and Crep before 1360, as their private foundation (*pridvorica*). They later donated the Virgin Mary at Lešje to the Monastery of Chilandar at Mount Athos, as confirmed in the charter of Tsar Uroš (1355–1371), issued in 1360.[30] Several years later, one of Vukoslav's sons — Držman — became a monk, Dionysios, although it is not known in which monastery he settled down.[31] As the Chilandar monastic community neglected the granted metochion at Lešje, it was returned to Vukoslav's sons — the monk Dionysios and the nobleman Crep — as confirmed in the charter of Tsar Uroš issued before or in 1371. The monastery owned the land and villages and had a significant estate in the Petrus region.[32] The monk Dionysios, most probably the *hegoumenos* of the Virgin Mary Monastery, and his brother Crep also had good relations with the Great Lavra Monastery on Mount Athos. They donated the villages and land to the Great Lavra, not far from their own foundation, for the sake of their spiritual commemoration on the anniversaries of their deaths. Their donation was confirmed to the Great Lavra in the charter of Prince Lazar issued c.1375.[33] Therefore one of the most important monasteries on Mount Athos had estates in the Petrus region and their monks must have been present there. Later, after the death of Dionysios, a nobleman Crep remained the owner of the family foundation, also confirmed by the charters of Patriarchs Ephrem and *Spiridon* and finally in one of Prince Lazar issued c.1379–1380.[34] The complicated history of the Monastery of the Virgin Mary at

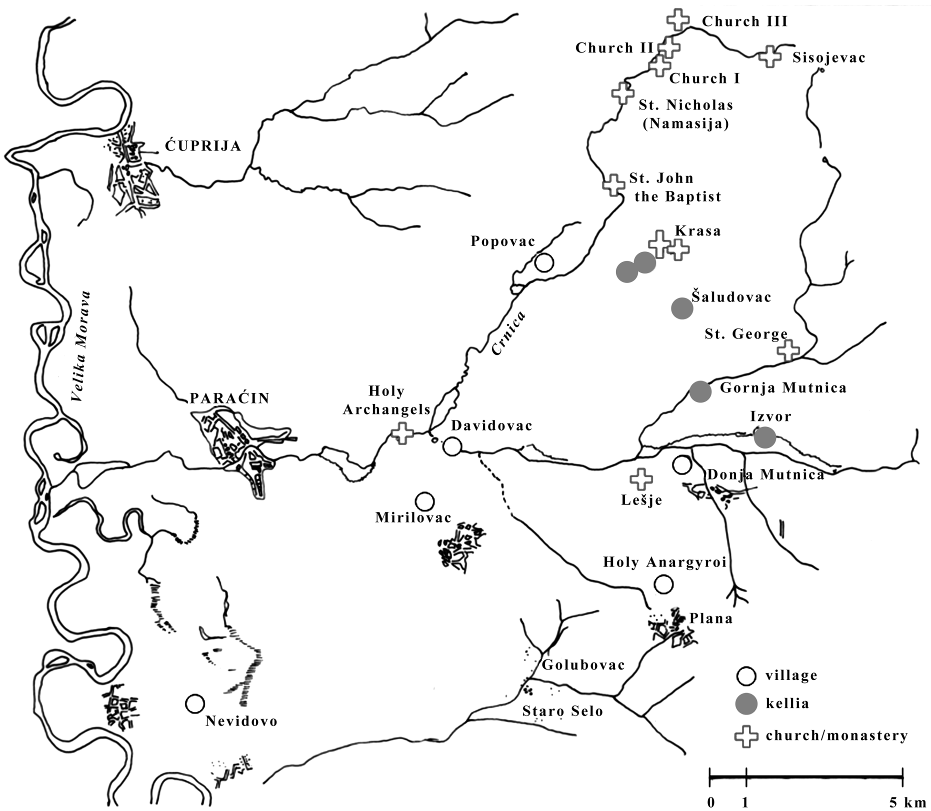
[30] Zakonski spomenici srpskih država srednjega veka, ed. *S. Novaković*, Belgrade 1912, 437–39; *Mihaljčić*, Prilog srpskom diplomataru, 103–105.

[31] Whether he became a monk in Vukoslavić's foundation at Lešje donated to the monastery Chilandar remains unconfirmed possibility.

[32] About the monastery estate see *M. Blagojević* Manastirski posedi kruševačkog kraja, in Kruševac kroz vekove, Kruševac 1972, 25–48, esp. 29–45.

[33] For the date of Prince Lazar's charter see *D. N. Anastasijević*, Srpski arhiv Lavre atonske, Spomenik SKA 56/48 (Belgrade, 1922) 8–9.

[34] The charter of Tsar Uroš is lost. However, the document is known from the later charter of Prince Lazar issued c. 1379–1380, after a dispute and trial between Chilandar monks and Vukoslavićs family related to their monastery at Lešje. The Chilandar brotherhood wanted their monastery back,



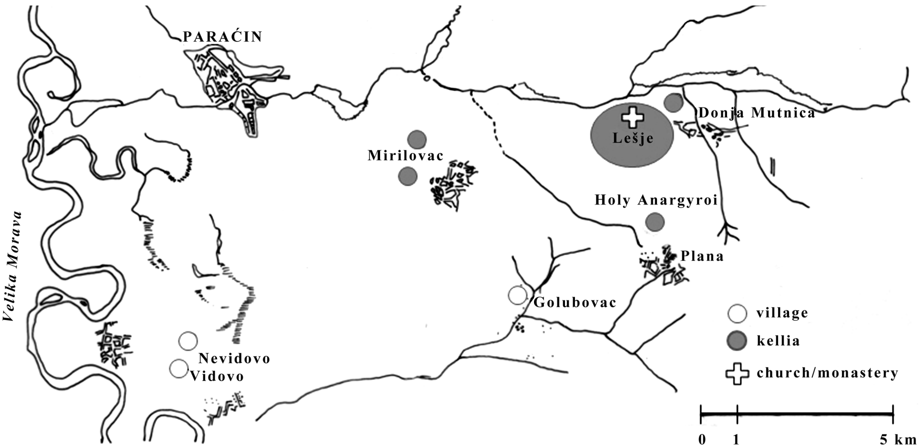
Great Lavra estates in the Petrus region (S. Popović)

Lešje continued after the death of Crep and of Prince Lazar (after 1389). It is not clear from the written sources, whether in the beginning of the fifteenth century the Monastery of Chilandar, for a short time gained back its possessions in the Petrus, including the Monastery at Lešje. In his charter, issued in 1411, Despot Stefan Lazarević established *adelphata* in the Monastery of Chilandar by granting the estates and villages to Chilandar in the region of Novo Brdo in Serbia. In the last paragraph of the document he declares that some estates are granted as the replacement for Lešje that was given back to its *ktetor* a priest Benedict (*Venedikt*) Crepović.[35] Therefore, according to the document, a son of nobleman Crep — a priest and monk Benedict — regained the ownership of the family foundation the Monas-

however, Prince Lazar and Patriarch *Spiridon* acted in favor of the Vukoslavićs and confirmed that the monastery of the Virgin Mary at Lešje remained their possession. *Mihaljčić*, Prilog srpskom diplomataru, 103–105 (text of Prince Lazar's charter).

[35] Actes de Chilandar II, edd. *R. P. L. Petit* and *B. Korablev*, Amsterdam 1975, 558–560.

tery of the Virgin Mary at Lešje before 1411.[36] Be that as it may, the monastery was one of the prominent monastic centers in the region. It survived the Ottoman conquest in the fifteenth century, and remained active through the sixteenth century.[37]



Lešje Monastery — map of villages (S. Popović)

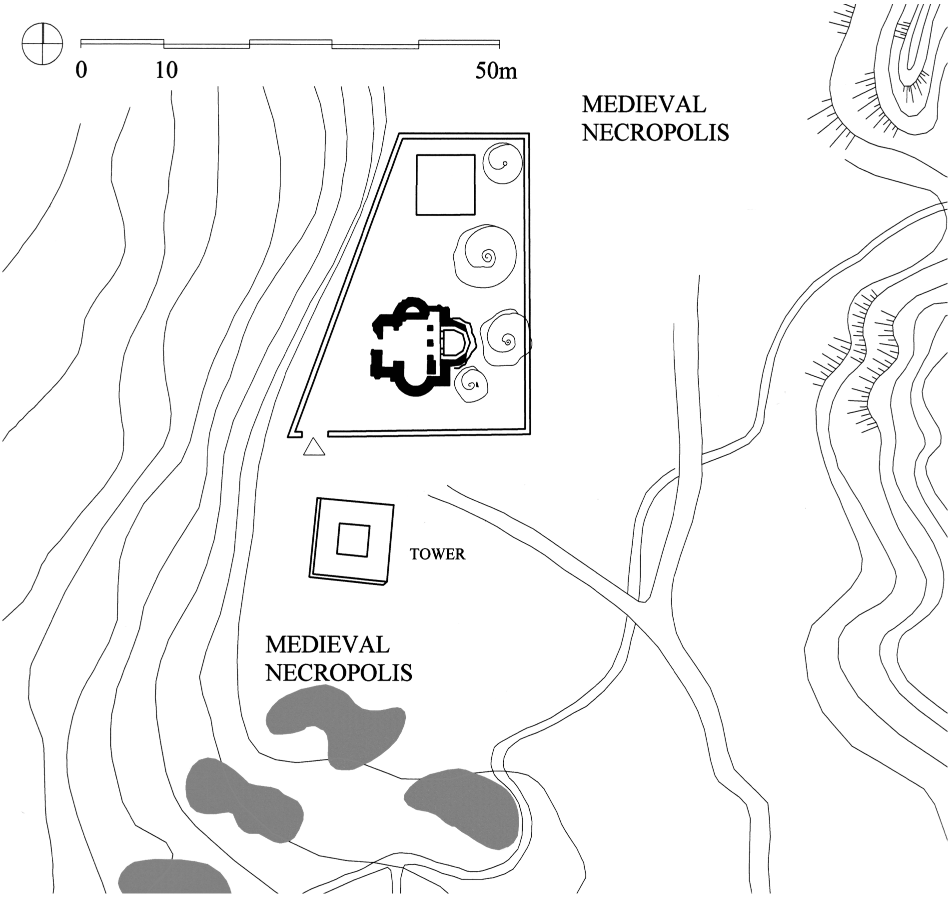
The Monastery of the Virgin Mary at Lešje, founded before 1360, was a family foundation of the Vukslavićs, as elaborated above. It was located on the spacious plateau outside the Crnica River Gorge, albeit in its vicinity. Although its location does not follow the river gorge and group of monasteries situated there, the significance of the site and its role as an important monastic centre in the region does not exclude it from the monastic colony that flourished there at the end of the fourteenth and in the fifteenth century. The monastery was situated on an elevated plateau sheltered by the mountain peak *Baba* on the eastern side, while to the west the location opened towards the plains. Above the monastery on the mount Baba a castle — most probably of Vukoslavić family — was located.[38] The spatial relationship of the family foundation located at the foothill of the mount and the castle above on its highest peak, follows the established practice elsewhere in late medieval Serbia.[39] The monastery and castle are both in ruins to-

36 It seems to me that the last paragraph of the charter, related to Benedict Crepović, might be understood as the statement which reflects one previous charter (probably lost) in which Despot Stefan confirmed the document issued by his father Prince Lazar according to which the monastery at Lešje was taken from Chilandar and given back to their founders the Vukoslavićs family. As the only heir of the family, Benedict became the new *ktetor*. Therefore Chilandar was not in the possession of the monastery at Lešje in the beginning of the fifteenth century but only received in 1411 the new estates as the substitute for those lost earlier in the region of Petrus.

37 *Knežević*, Srednjovekovne crkve i manastiri u dolini Crnice, 253.

38 About the castle in medieval Serbia see *M. Popović*, The Castle in Late Medieval Serbian Lands, ZRVI 43 (2006) 189–207.

39 For example relationship of the private monastery and the castle in Lipovac; *M. Popović*, Lipovac — vestiges de la demeure d'un noble médiéval, Saopštenja 34 (2002) 157–77.



Lešje Monastery (B. Vulović)

day and still await archaeological excavations. However, a limited archaeological investigation of the monastery church revealed, at least two building phases.[40] In addition to church, at its southern side, a massive stone tower survived in ruins. No other remnants of medieval monastery buildings are visible. The church was, in its final phase, of a triconch plan, oriented east — west. To the south and north of the central bay, lateral semicircular apses were designed, framed by two pilasters engaged with the lateral walls to the west and by two freestanding piers on the east. To the west and east of the central bay short rectangular bays were added forming the sanctuary on its eastern side with an apse, semicircular on the interior and five-sided on the exterior. The central bay was originally surmounted by a dome on pendentives that did not survive. The church was built of tuff stone ashlars and its western- bay facades were enlivened by pilasters. No other architectural decoration survived, except a fragment of a brick dog-tooth frieze that

[40] *B. Vulović*, Crkva Sv. Bogorodice u srednjovekovnoj Kulajni, ZLUMS 8 (1972) 387–98.

probably belonged to the main façade cornice. The older church has been revealed below this church. Its walls do not follow the triconch plan above. The planning objectives of the older church are not clear, as archaeological excavation did not reveal its plan in entirety: therefore all recent speculations in the scholarship about its plan must remain inconclusive.[41] At the floor foundation of the triconch church, fresco remnants, most probably from the older church, and pebbles mixed with mortar have been revealed.[42]

The dating of the complex of churches also remains unsolved question. Three possibilities have been suggested: (1) a triconch was erected between 1360 and 1371 over the older church (Dj. Stričević); (2) a triconch was erected in 1411 over the older church (B. Vulović); and over two older churches — the first from the twelfth and the second from the end of the twelfth or beginning of the thirteenth centuries — the triconch was built between 1355 and 1360 (R. Prokić).[43] Reconsidering all the available artifacts — written sources and archaeology — it is not possible without additional excavation to reveal the planning objectives and building phases that preceded the triconch. However, the dating of the triconch may be reconsidered in the wider architectural context of the fourteenth century. It is well known that the triconch-type was introduced in the central and northern Balkans from Mount Athos in the last three decades of the fourteenth century,[44] the foundation of Prince Lazar — Ravanica, built in 1376/77 — being probably the first triconch in the region. Therefore, the older church in the Monastery at Lešje, founded sometime before 1360, was of another plan and its planning objectives, either singe-isled or cross-inscribed, remain to be archaeologically defined. As for the new triconch church that replaced the old one, the dating remains dubious.[45] However, one may assume that the building occurred well after the Monastery of

[41] According to *Vulović*, Crkva Sv. Bogorodice u srednjovekovnoj Kulajni, 393, older church was probably single-aisled. Opposite opinion has *Prokić*, Arhitektura Petruške oblasti, 64–67, who recognizes two older churches that preceded the triconch: one single-isled and the other cruciform.

[42] *Vulović*, Crkva Sv. Bogorodice u srednjovekovnoj Kulajni, 395.

[43] *Dj. Stričević*, Hronologija ranih spomenika moravske škole, Starinar 5–6 (1954/55) 115–128; *Vulović*, Crkva Sv. Bogorodice u srednjovekovnoj Kulajni, 398; *Prokić*, Arhitektura Petruške oblasti, 69.

[44] In scholarship it is still known as "Morava School" architecture, according to G. Millet's typology from the beginning of the twentieth century. Although my paper does not comment on this matter, I would like to remind the readers that numerous scholars, including myself, have recently seriously questioned this old, out-of-date, typology. The literature is enormous. Recent publications include: *Stričević*, op. cit.; *V. J. Djurić*, Nastanak graditeljskog stila moravske škole, ZLUMS 1 (1965) 33–66; *B. Vulović*, The role of Chilandar and of the Serbian tradition in the formation of the Morava style, in Moravska škola i njeno doba, Belgrade, 1972, 169–80;. *V. Korać*, Les origins de l'architecture de l'école de la Morava, in Moravska škola i njeno doba, Belgrade, 1972, 157–68; *S. Popović*, The Byzantine Architectural Tradition in the Serbian State Between 1355 and 1459, Serbian Studies 9/1–2 (1995) 59–79, esp. 62–65; *V. Ristić*, Moravska arhitektura, Kruševac, 1996; *J. Trkulja*, Aesthetics and Symbolism of Late Byzantine Church Facades, Ph. D dissertation, Princeton University 2002; *I. Stevović*, Serbian Architecture of the Morava Period: A Local School or an Epilogue to the Leading trends in Late Byzantine Architecture. A Study in Methodology, ZRVI 43 (2006) 231–241.

[45] According to the surviving monuments, it seems that there were no triconch churches before 1375 in the northern Balkans; see *V. J. Djurić*, Srpski državni sabori u Peći i crkveno graditeljstvo, in Le Prince Lazar, Belgrade, 1975, 105–21 and esp. 110.

Ravanica was erected in 1376/77. The charter of Prince Lazar issued 1379/80, confirmed that after Dionysios' death, his brother Crep enlarged the monastery estates granting additional villages and land to the monastic community; however, there is no mention of any building activity in the monastery.[46] It is not known when his son — monk Benedict, considered as the second *ktetor* — entered the monastery. He was definitely there before 1411 when Despot Stefan Lazarević issued a document to the Monastery of Chilandar in which he confirmed that the Monastery of the Virgin Mary at Lešje was previously given back to its *ktetor* monk Benedict Crepović.[47] Therefore Benedict, like his father Crep who received a charter from Prince Lazar, must had received a charter — now lost — from Stefan Lazarević that confirmed his founder's rights over the monastery, most probably after 1402 when Stefan was granted the title of despot by the Byzantine emperor. Therefore it seems that construction of the triconch-church may have occurred after 1402 and only in 1411 confirmed as a foundation of Benedict. The proposed dating is in keeping with the proliferation of triconch-churches built in the last decade of the fourteenth and the first decade of the fifteenth century in the Crnica River Gorge and elsewhere in the central and northern Balkans.

As mentioned above, the monastery was located at the foot of mount *Baba* upon which the castle of the nobleman Vukoslav was situated. Archaeological excavations were never undertaken there and only remnants of fortification walls testify to its former existence.[48] Most probably the castle bore the name of the region — Petrus, since in both charters, one of Tsar Uroš (1360) and the other of Prince Lazar (1379–80), it is explicitly mentioned that the Monastery of the Virgin Mary (also known as the Virgin Mary of Lešje) was founded below the Petrus on Vukoslav's estate at Lešje.[49] However, the fortification may be much older and only partially reused later in the fourteenth century by the family Vukoslavić.[50] In the foothills of Baba mount, in the wider area of the monastery complex at Lešje, a necropolis dating from the twelfth century was found.[51] As mentioned before,

[46] *Mihaljčić*, Prilog srpskom diplomataru, 105.

[47] Actes de Chilandar II, 560.

[48] *Prokić*, Arhitektura Petruške oblasti, 49–50.

[49] Identification of the fortified city of Petrus is still debated in scholarship, because two fortifications exist in the region. One above the monastery at Lešje, and the other in the river Crnica gorge. R. Mihaljčić identifies the fortified city of Petrus close to the monastery at Lešje, in fact he confused the monastery walled enclosure with the city, because he did not know for the ruins of the city on top of mount Baba; *R. Mihaljčić*, Gde se nalazio grad Petrus? Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor 34/1–2 (1968) 264–267; while *R. Novaković*, Burg und Bezirk Petrus, Balcanoslavica 8 (1979) 23–36, identifies the city of Petrus with the fortification located in the river Crnica gorge. I think that the Castle of Petrus was a family lodging of the Vukoslavićs, located above their monastery, while the other fortress in the Crnica gorge may be fortification known also as Petrus, however of much wider strategic significance for the defense of the entire region; see *M. Madas*, Trial Researches at the Medieval Town of Petrus, Balcanoslavica 8 (1979) 37–45. The Vukoslavić's "castle" was probably organized as a court with wooden architecture, and did not leave any traces.

[50] The fortification may originate from late antiquity as suggested by fragmentary revealed artifacts, *Vulović*, Crkva Sv. Bogorodice u srednjovekovnoj Kulajni, 396 and fig. 5.

[51] *D. Milošević*, Srednjovekovna nekropola u selu Lešju kod Paraćina, Zbornik radova Narodnog muzeja 3 (1962) 141–63.

only the ruins of the triconch-church and of the massive stone tower survived of the monastery buildings. However, the position of the church at the centre of the spacious plateau with the tower situated at its southern side, indicates that the monastery once had enclosure walls and all necessary buildings as it is known from the written sources that it was a significant cenobitic community.[52] While the church plan reveals the variant of the Athonite- triconch, the monastery tower does not follow the Mount Athos type of towers with buttresses (Vatopedi, Chilandar etc.). It was a square–in-plan stone structure, most probably located not far from the original monastery entrance, which did not survive.[53] The monastery tower, as elsewhere, was multifunctional. It served as a secure abode in case of danger, but also as an anchoretic abode that included a cell and a chapel in its top level.[54] This opens another question of the monastic community organization at Lešje — whether they were hesychasts who lived in *lavra* and did they have monastic cells outside the monastery? Bearing in mind the relationship of the Vukoslavić family with the Mount Athos monasteries of Chilandar and the Great Lavra of St. Athanasios and also the presence of the celebrated Romylos of Vidin and his disciples in Ravanica Monastery, it seems possible that a majority of the monks in the community of the Virgin Mary at Lešje were followers of the well established hesychast movement that spread from Mount Athos and Paroria into the northern Balkans. That the monastic community at Lešje functioned as the combined cenobium-*lavra* type remains a possibility, albeit yet to be explored. The written sources confirm that a great number of monastic and anchoretic establishments were associated with manuscript copying in the fourteenth and fifteenth centuries in the central and northern Balkans. It is also known that prominent monks — hesychasts — from Mount Athos were invited to come into Serbian lands for manuscript production.[55] Manuscript copying was one of the activities practiced in the community at Lešje. It is noted in written sources that in 1412 a monk *Jovan* copied a book in the "desert of Lešje".[56] The term "desert" is used as a *topos* to designate a *monastic desert* — an isolated and remote environment. Where the book was copied — in the isolated cell outside the monastery or probably in the cell located in the monastery tower — remains unknown. Whether or not the monastery had dependent cells in the vicinity on its estates we do not know. However, according to the practice elsewhere regarding monastery estates, including the Mount Athos monasteries, that had isolated cells and even small monasteries on their land, it is likely that the monastic community at Lešje had dependent monastic cells on their estate in the Petrus. From written sources we are familiar with the names of the villages that belonged to the monastery estate of the

[52] The cenobitic community is mentioned in the charter of Patriarch Ephrem, see *Mihaljčić*, Prilog srpskom diplomataru, 104 (text of the charter).

[53] About monastery planning in medieval Serbia see *Popović*, The Cross in the Circle, passim.

[54] *S. Popović*, Pyrgos in the Late Byzantine Monastic Context, ed. *G. Subotić*, Manastir Žiča. Zbornik radova, Kraljevo 2000, 95–108.

[55] *Popović*, Monah — Pustinjak, 568–69.

[56] *Lj. Stojanović*, Stari srpski zapisi i natpisi, vol. 1, Belgrade, 1982, No. 217.

Virgin Mary at Lešje.[57] Most of the villages survived and still exist in the region. A recent site survey identified several locations as possible archaeological sites with remnants of late medieval pottery or even isolated walls of most probably medieval chapels that need to be archaeologically investigated. [58] All of the sites were either on the borders or within the estates of the Monastery of the Virgin Mary at Lešje.[59] Therefore, the monastic community had their dependent chapels and cells outside the monastery. As the Virgin Mary Monastery had a close relationship with Chilandar to which it was donated before becoming an independent foundation after a dispute with the community of Chilandar, some of the monks were probably recruited from Mount Athos; others were locals, some of them possibly the followers of St. Romylos who spent his last days in the remote hesychasterion of the Monastery of Ravanica.[60] Yet, another source of influence might prove relevant for the community at Lešje — the Great Lavra of St. Athanasios of Athos that had estates in the region of Petrus, bordering with land of the Virgin Mary. Several charters were issued between 1375 and 1452 donating villages and land to the Great Lavra Monastery, either by the Vukoslavić family or by Prince Lazar and later by his son Despot Stefan Lazarević.[61] However, only from the charter of Despot Djuradj Branković (1452) one may learn the entire list of eleven villages that Great Lavra owned in the Petrus region.[62] Some of these villages survived and a recent site survey revealed several locations that may have remnants of medieval chapels and churches and need further archaeological investigation.[63] If this proves correct, the Great Lavra must have had significant monastic establishments on their estates in the Petrus region. Since the Vukoslavić family had donated the land and villages, one may assume that the monastic population at Great Lavra estates in Petrus was on friendly terms with the monastic

---

57 Villages are: Lešje, Mutnica Donja, Brestnica, Zubarje and Nevidovo (Zakonski spomenici, 438); to the monastery was later donated villages: Golubovce, Vidovo and Sinji Vir (*Mihaljčić*, Prilog srpskom diplomataru, 105.)

58 *Prokić*, Arhitektura Petruške oblasti, 108–119.

59 I would like to point out the following sites, from the recent survey — R. Prokić as in note above — that I have recognized as possible chapels and cells of the monastery at Lešje: *Ponjekavička crkva* on the western slopes of mount Baba (p.117); site known as *SS. Anargyroi* in medieval Brestnica — modern Plana, (p.118); possible remnants of two churches near village Mirilovce (p. 119); possible remnants of one church at the site in Donja Mutnica on the eastern foothills of the mount Baba (p.120).

60 About the dispute between the monasteries of the Virgin Mary at Lešje and Chilandar see: *A. Solovjev*, Jedno sudjenje iz doba kneza Lazara, Arhiv za pravne i društvene nauke 35/3 (Belgrade, 1929) 188–97; *Mihaljčić*, Prilog srpskom diplomataru, 99–105.

61 *D. N. Anastasijević*, Srpski arhiv Lavre atonske, Spomenik SKA 56/48 (Belgrade, 1922) 8–9; Zakonski spomenici, 495–501.

62 The villages are: Vrankovo, Božkovo, Kurilova, Mutnica Gornja, Šaludovce, Buljani, Izvor, Brnica, Petruša and Plana; see Zakonski spomenici*,* 502–504.

63 The following list includes the villages and remnants of medieval structures that recent site survey notified (*Prokić*, Arhitektura Petruške oblasti, passim), and I have recognized as possible monastic establishments on the Great Lavra estates: the triconch church of St. Nicholas at Izvor (p.110); a single-isled church in Gornja Mutnica (p.113); a church in the village Plana, located on the southwestern side of the mount Baba (p.114); and remnants of two churches in the area of the village Buljane (p.115–16).

community at Lešje. However, this does not help us to conclude who had the greater significance and influence in the region. According to all the available data discussed thus far, it seems obvious that the Monastery of the Virgin Mary at Lešje was a cenobium-*lavra* type. It is also clear that the cenobitic monastery acted as the core of the *lavra* while individual cells existed outside the core, on the estate. What is not clear is the size of this monastic agglomeration and whether some of these anchoretic abodes were dependent small monasteries, also known as *sketai*, within the jurisdiction of the Virgin Mary Monastery.[64] Another fact also remains uncertain — the ecclesiastical jurisdiction of these monasteries and their bishopric see. However, this question needs to be reconsidered in the wider network of the monastic establishments within the Crnica Gorge.

To the north of the Virgin Mary Monastery at Lešje, deep into the Crnica Gorge in the mountainous and dramatic landscape high above the river on Mount Čokoće a large medieval fortress was located. The origin of the fortress and its name (Petrus?) is still debated.[65] As mentioned before, it was confused with the castle of the Vukosalvić family (which probably bears the same name — Petrus), located above the Monastery of the Virgin Mary at Lešje. Below the fortress on mount Čokoće, and above the right bank of the Crnica, on the narrow plateau a monastery was located, known today as the Virgin Mary of Petruša. Although the written sources do not mention the fortress on mount Čokoće, recent archaeological excavations revealed a large fortress with a citadel on its highest peak. According to the archaeological artifacts, the original fortress is older than the Middle Ages; however, it was reused later and was active during the fourteenth and fifteenth centuries.[66] Its significant size and strategic position also confirm its importance in the late fourteenth and early fifteenth centuries in the region; however, it is not known who was in command there and whether it belonged to the family Vukoslavić. Although one old Serbian chronicle mentions that in the year 1413 the Ottomans defeated Despot Stefan Lazarević, and devastated Kruševac, Petrus, Stalać, Koprijan and other "cities" it is not clear which of these two forts in the Petrus region the source referred to.[67] As we have learned that the residence above the Virgin Mary Monastery at Lešje was the family castle of the Vukoslavić's, it seems more probable that the chronicle refers to another fort in the Petrus region, one on mount Čokoće. It is also interesting that below this fortress and above the Crnica River, several small monasteries were founded in the late medieval period.

As mentioned above, one of the monasteries is known as the Virgin Mary of Petruša. The church is located on the small flat plateau on the top of a steep cliff above the river. In a dramatic environment surrounded by the mountainous peaks

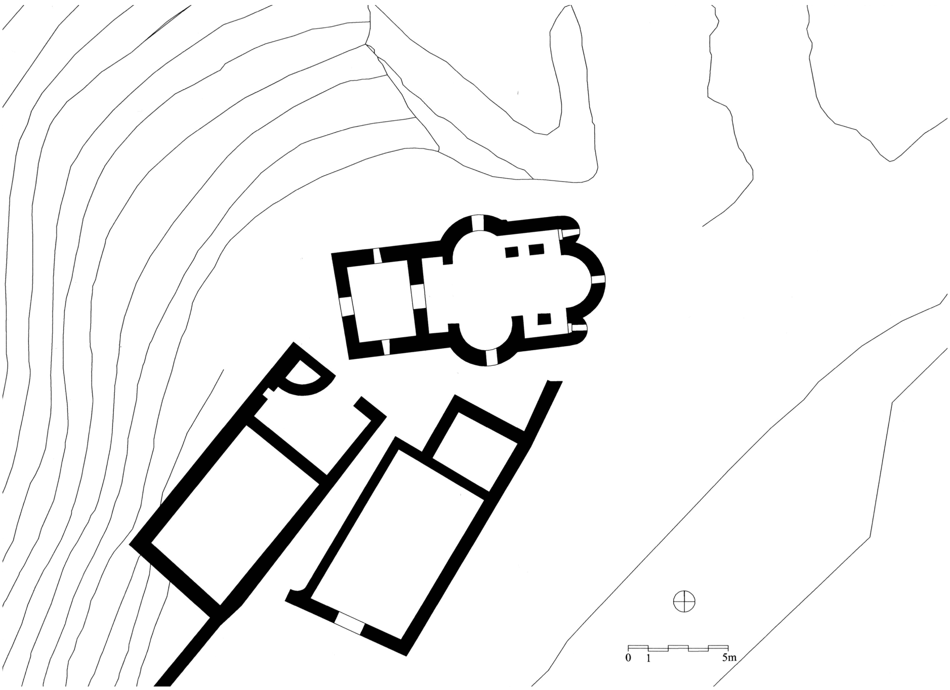
---

[64] As for the term *skete* referring to the small monastery, it seems that the term became popular on Mount Athos in the fourteenth and fifteenth centuries; see under "Skete" in ODB 3, 1909.

[65] As in note 48 above.

[66] *Madas*, Trial Researches at the Medieval Town of Petrus, 37–45; *D. Madas* and *M. Brmbolić*, Petruš — srednjovekovno utvrdjenje, Arheološki pregled 23 (Belgrade, 1982) 144–46.

[67] *Lj. Stojanović*, Stari srpski rodoslovi i letopisi, Sremski Karlovci 1927, 223.



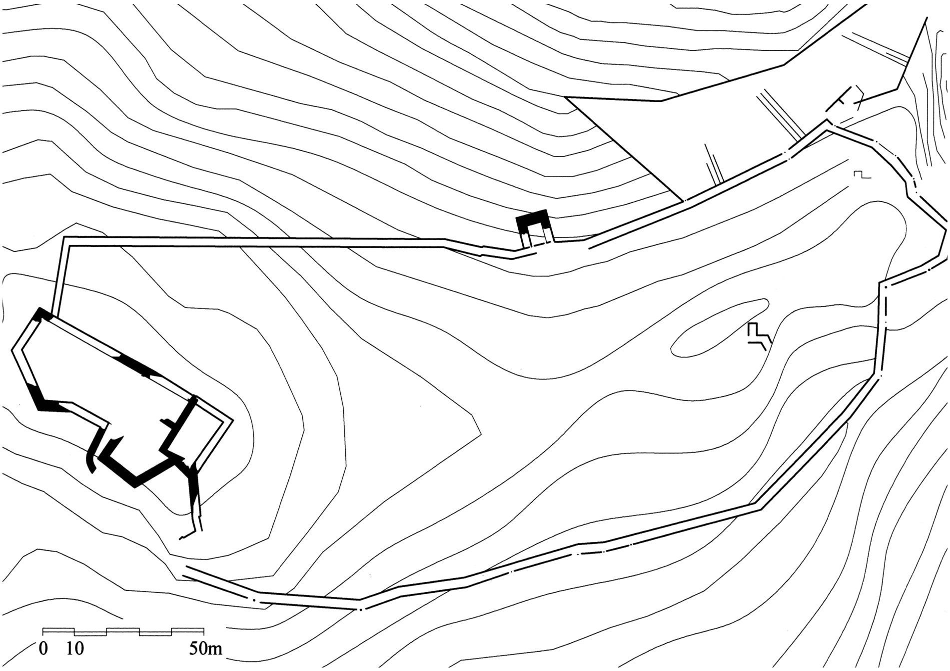
Virgin Mary of Petruša (M. Brmbolić)

of the gorge, a small monastic complex was organized. The church plan is a triconch with a tripartite altar space on the East, preceded by a narthex on the West. The planning objectives reveal the Athonite influences (Great Lavra, Vatopedi, Iveron, Chilandar, etc.), present elsewhere in late medieval Serbia.[68] It was built in a combination of limestone and tuff ashlars. The planning peculiarity of the tripartite altar space is the position of its lateral north and south walls that emerge from the north and south conches, revealing certain planning similarities with some older Byzantine examples beyond Mount Athos.[69] The church is in ruins today and its fresco decoration did not survive. However, during the site survey in the 1950s, the fresco composition was still visible in the lunette above the main church portal representing the Presentation of the Virgin into the Temple, probably the original dedication of the church.[70] Two monastery buildings survived in ruins. They were located, on the lower level, to the West and South of the

68 *Dj. Bošković*, Srednjovekovni spomenici severoistočne Srbije, Starinar 1 (1950) 207, 211, 215; *Prokić*, Srednjovekovna arhitektura Petruške oblasti, 72–81; *Popović*, The Cross in the Circle. Monastery Architecture in Medieval Serbia*,* 225. *Brmbolić*, Mala Sveta Gora u klisuri reke Crnice, 106–107.

69 *H.-R. Toivanen*, The Influence of Constantinople on Middle Byzantine Architecture *(843–1204*). A typological and morphological approach at the provincial level, Helsinki 2007, 335 (fig. 32b).

70 *Bošković*, Srednjovekovni spomenici severoistočne Srbije, 211.



Fortress Čokoće (M. Brmbolić)

church, creating a narrow monastery enclosure. The buildings were of stone, planned as an elongated rectangle and were multi-storied.[71] Their parallel disposition on the site allowed the formation of the narrow corridor between the buildings where the main monastery entrance was located and lead to the church platform above. The south-western building, located closer to the church had probably storage rooms at the ground floor level, while the upper storey served as the refectory, the entrance of which faced the main church portal.[72] The southern building had an additional entrance on the ground floor positioned towards the plateau outside the monastery; therefore it probably served as the stable, while upper stories, facing the southern church façade, were designed for monastic cells.

The monastery had a hesychasterion in the nearby cave located below the fortress on mount Čokoće.[73] A masonry wall was built at the cave entrance, forming the façade of a monastic isolated abode. According to recent archaeological survey, fragments of late medieval pottery were identified there, suggesting that the hesychasterion was active at the end of the fourteenth and in the beginning of the fifteenth century.

---

71 *Prokić*, Srednjovekovna arhitektura Petruške oblasti*,* 78–79.

72 About the refectory in Byzantine monasteries see *S. Popović*, The *Trapeza* in Cenobitic Monasteries: Architectural and Spiritual Contexts, DOP 52 (1998) 281–303.

73 *Brmbolić*, Mala Sveta Gora u klisuri reke Crnice, 106.

The foundation date of the monastery complex is not known. According to the planning objectives and surviving architecture, including the archaeological artifacts, the monastery was founded at the end of the fourteenth century.[74] Who was the founder of this monastery and whether it had estates in the region remain unknown. If the dedication of the church is rightly identified as the Presentation of the Virgin into the Temple, it coincides with the same one to whom Chilandar is dedicated. Therefore, one may speculate on possible connections. However, it is also known that the Great Lavra monastery estate boundaries where nearby the Virgin Mary of Petruša Monastery on the southwestern side of the region. Although there are no written sources that mention the Great Lavra monks in this complex, one may not exclude possible relations between these two monastic communities. The later history of the monastery also remains concealed in darkness. As it is not mentioned in the sixteenth-century Turkish inventory lists for this region, it seems that the monastery was deserted by the end of the fifteenth century.

Further to the north on the left bank of the river gorge, not far from the Virgin Mary of Petruša, lies the ruins of another small monastery dedicated to St. John the Baptist. A single-aisled monastery church built of semi-finished stone blocks was located on the artificially flattened rocky plateau. Attached to the steep cliff with its northern wall the church was enlarged by the addition of narthex on its western side, and one porch was added before the narthex's western facade. The naos was originally covered by a barrel vault, as testified by the tuff ashlars found during archaeological excavations.[75] Remnants of frescoes found in the debris confirmed the supposition that the church had wall paintings, and fragments of a brick dog-tooth frieze indicated that the church had a decorative cornice. No other fragments of architectural decoration were revealed except for one small stone rosette that belonged either to the façade decoration or to some church furniture.[76] It was carved in low relief and was not perforated. Its decorative pattern included a circular frame executed as a twisted rope band and centrally positioned were floral decorations intertwined with interlace patterns executed in low relief. This type of architectural decoration is in keeping with late fourteenth-century architectural design typical for the northern Balkans, displaying a blend of the Byzantine tradition with a new, indigenous manner of building.[77] The only written artifact revealed in the monastery is a stone block dated to 1507, with a damaged inscription about the renovation of the church and the name of its second *ktetor* that is unfortunately unreadable.[78]

---

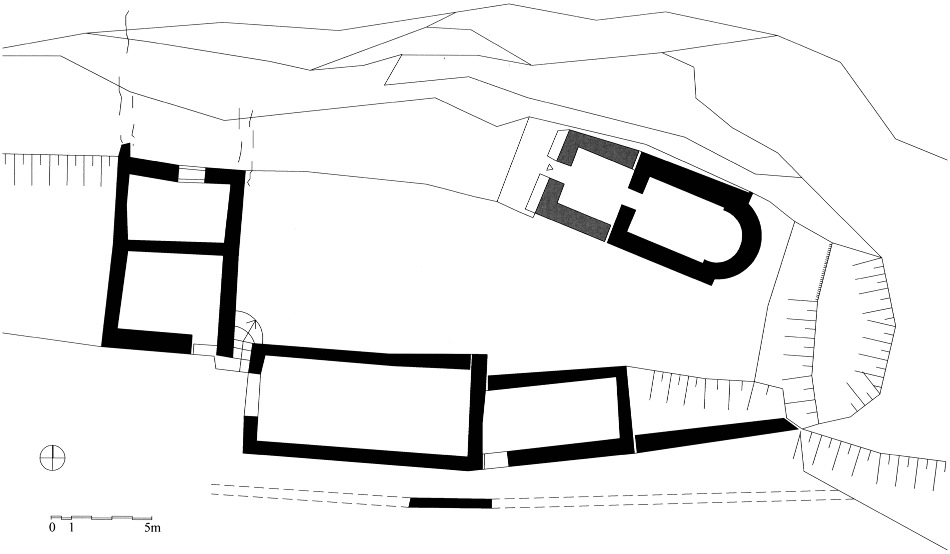
74 Ibid., 110.

75 *Prokić*, Srednjovekovna arhitektura Petruške oblasti, 99–104; *Brmbolić*, Mala Sveta Gora u klisuri reke Crnice, 105.

76 *B. Cvetković*, Stone Rosette from the Monastery of St. John the Baptist (in Serbian w/English resume), Saopštenja 34 (Belgrade, 2002) 193–98. Similar rosettes were used on Byzantine sarcophagi; see *N.K. Moutsopoulos*, Η βυζαντινή σαρκοφάγος της Ρεντίνης, Βυζαντιακά 4 (1984) 157.

77 This period of architectural development is known in scholarship as "Morava School", and includes some of the most important monuments of medieval Serbia.

78 *Knežević*, Srednjovekovne crkve i manastiri u dolini Crnice, 241–43 (including the text of the inscription).



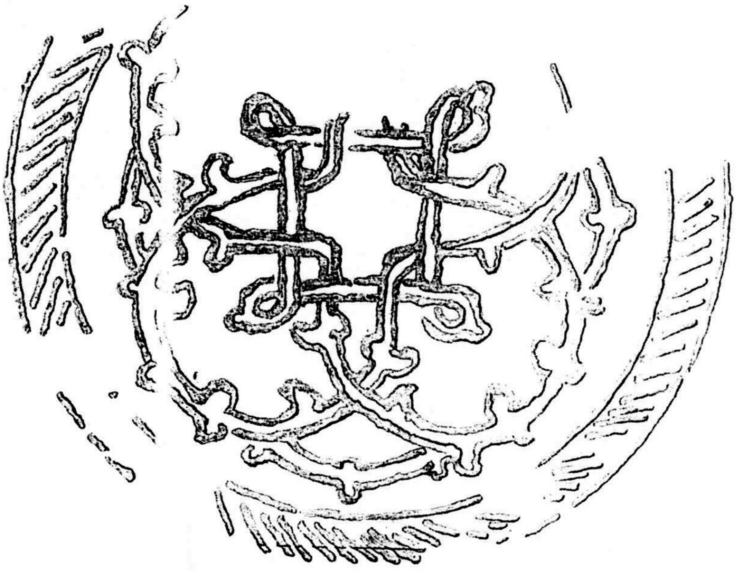
St. John the Baptist (M. Brmbolić)

Along the southern and western borders of the plateau were placed monastery buildings forming a small enclosure. A narrow entrance to the monastery was located between the buildings at the southwestern corner of the complex. Monastery buildings located along the southern side were rectangular in plan, built of semi-finished stone and had two stories that followed the slope of the terrain. Therefore the ground-floor level was one storey lower than the church plateau, had an additional entrance outside the monastery enclosure and probably served as a stable. The second floor provided the spaces for the monastic cells facing the southern church facade — a similar design to that executed in the Virgin of Petruša monastery. The buildings along the western enclosure were also rectangular in plan. However, they have not been entirely excavated and remain architecturally undefined. On the basis of limited archaeological excavations and revealed artifacts, the complex was dated to the late fourteenth century.[79] It was renewed in the beginning of the sixteenth century as testified by the inscription from 1507. Who were the first and second founders remained unknown. Although the history of the monastery is obscure, some general observations about its function and place among the monastic agglomeration in the Crnica Gorge may be made.

The only written document found in this small complex reveals, at least, two building phases — before and after 1507. The church itself includes three building

[79] *Brmbolić*, Mala Sveta Gora u klisuri reke Crnice, 110.

phases: a naos, added narthex and porch in front of it. Whether or not the narthex was added to the main church body in a short time period or much later is difficult to determine judging by the applied building techniques. Although they appear very similar on both naos and narthex — indicating a narrow time gap — one must be aware that simple building techniques of semi-finished stone — without any particular stylistic features — have a very long tradition from medieval times to the later sixteenth and seventeenth centuries, and are therefore very difficult to date.[80] However, the planning characteristics and disposition of the buildings within the entirety imply successive building phases, relevant for both the function and dating of this complex.



Rosette from St. John the Baptist (M. Brmbolić)

I propose that the first building phase included a small single-aisled church built below the hanging rocks above — a kind of a rock shelter, on a small plateau representing an isolated anchoretic cell, for a distinguished monk who originally came from the Monastery of the Virgin Mary of Petruša, located in the immediate vicinity on the right bank of the Crnica. This abode, similar to many built within the Mount Athos monastic colony, but also elsewhere in Byzantium and in medieval Serbia, was at first a dependent cell of the Virgin Petruša Monastery. It must have been contemporary with its mother-monastery therefore the cell was founded at the end of the fourteenth century. In the second phase the cell was transformed

[80] According to *Prokić*, Srednjovekovna arhitektura Petruške oblasti, 102, three building phases may be identified: naos (before the fourteenth century); narthex (fourteenth century); and additional porch in front of the narthex (post-medieval). According to *B. Cvetković*, Stone Rosette from the Monastery of St. John the Baptist, 195–6, similar building method of naos and narthex imply same time period (fourteenth century).

into a small monastery — *skete* — also a dependent foundation to the Virgin of Petruša Monastery. At that time the church was enlarged and the narthex and monastery buildings were erected. Most probably this occurred at the beginning of the fifteenth century, when some other small monastic complexes also emerged in this region. The third building phase, mentioned in the inscription of 1507, included the addition of the western porch and probably some renovation work on the church and monastery buildings. By the early sixteenth century, the monastery probably became an independent foundation, similar to many other small complexes in the Balkans that struggled for survival within the Ottoman Empire. According to Turkish inventory lists for this region from 1536, the monastery was still active, most probably until the end of the sixteenth century.[81]

Another, more complex question is the relationship of the Virgin Mary of Petruša monastery and the fortress above. As we have seen the late fourteenth century was time of insecurity in the Balkans and in the Byzantine Empire. From the beginning of the fourteenth century Byzantine emperors and military leaders warned monks to leave insecure monastery settlements or even to find security within the walls of cities and nearby fortifications.[82] In these turbulent times monks and celebrated hermits received yet additional importance: they were also the spiritual defenders of the endangered Empire.[83] It is well known fact that Alexius III of Trebizond in his chrysobull of 1346 contested that the defense of the Empire should rely even more on faith and monasteries than on fortresses.[84] Although the statement may be an exaggeration, it clearly mirrors the desperate situation that the Byzantine world was facing. During the fourteenth century a great number of Mount Athos monasteries received additional defensive walls and towers, and some monastic settlements were even build as true fortresses: for example, Ravanica and Resava in the central Balkans.[85] Therefore location of the Monastery of the Virgin of Petruša in the immediate vicinity of the fortified castle fulfilled both objectives: the physical security of the monks and the spiritual protection of the fortress and its inhabitants. Other examples from the thirteenth- and fourteenth -century Balkans testify that the case is not unique — the cave Monastery of the Archangel Michael and the fortress of Ras, the Monastery of Holy Archangels near Prizren and the fortress above, the Monastery of Transfiguration at Lipovac and the nearby fortress and many others.[86]

---

81 *Knežević*, Srednjovekovne crkve i manastiri u dolini Crnice, 250–51.

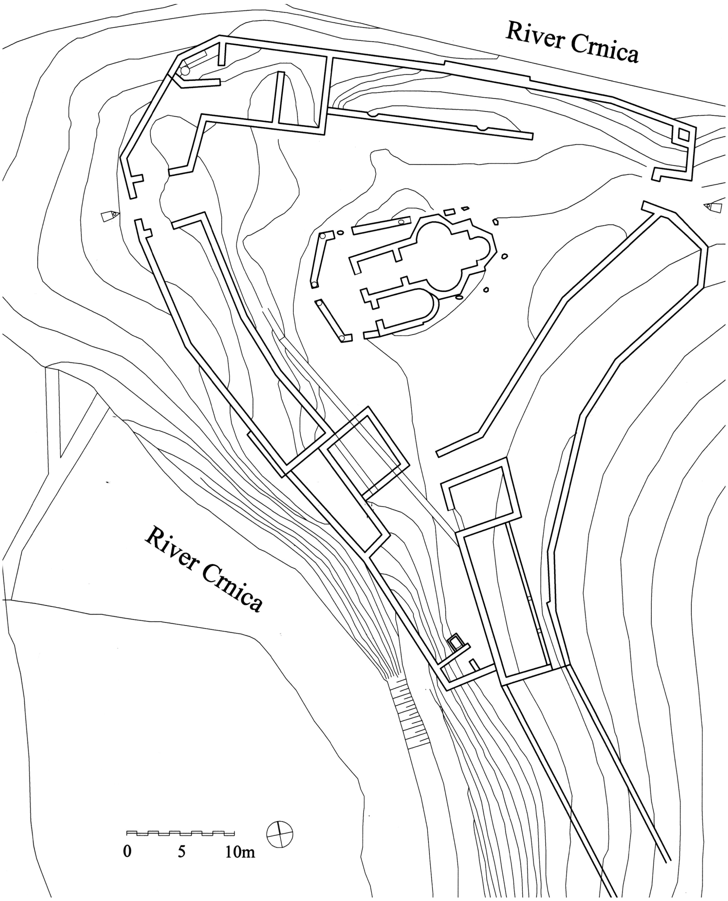
82 *A. Papadopoulos-Kerameus*, Analekta Hierosolymitikes Stakhyologias, St. Petersburg 1898, 191–359, esp. 210–211, 213.

83 *M. Popović*, Duhovno vojinstvo, in Privatni život u srpskim zemljama srednjeg veka, 240–41.

84 *P. Charanis*, The Monk as an Element of Byzantine Society, DOP 25 (1971) 84, esp. note 162.

85 *S. Popović*, Shaping a Monastery Settlement in the Late Byzantine Balkans, in Shaping Community: The Art and Archaeology of Monasticism, ed. *S. McNally*, BAR International Series 941, Oxford 2001, 129–146.

86 *D. Popović* and *M. Popović*, The Cave Lavra of the Archangel Michael in Ras, Starinar 49 (1998) 103–130; for the monastery of Holy Archangels see *Popović*, The Cross in the Circle, 204–209; for Lipovac see *M. Popović*, Lipovac — tragovi srednjovekovnog vlasteoskog boravišta, Saopštenja 34 (2002) 157–177.



St. Nicholas Monastery — Namasija (M. Brmbolić)

To the north of the St. John the Baptist Monastery, on the left bank of the Crnica, archaeology revealed another spacious monastic complex dedicated to St. Nicholas. There is no mention of the monastery in medieval written sources. However, the monastic settlement was included in the sixteenth-century Turkish inventory lists for this region as the Monastery of St. Nicholas.[87] According to archaeological investigations the foundation of the monastery may be dated to the late fourteenth or early fifteenth century.[88] The complex is situated on the spacious plateau created by a huge bend of the Crnica that surrounded the monastery and only its southern side was attached to the rocky slopes of the Kučaj Mountains. The monastery plan reveals a trapezoidal disposition following the natural terrain with the main monastery church located centrally.[89] Along the enclosure

---

[87] *Knežević*, Srednjovekovne crkve i manastiri u dolini Crnice, 250–252.

[88] *Brmbolić*, Mala Sveta Gora u klisuri reke Crnice, 110.

[89] *Prokić*, Srednjovekovna arhitektura Petruške oblasti, 86–95.

wall built of stone, various monastery buildings were attached including two entrances located on the western and eastern sides of the complex. The planning objectives of the settlement represent a typical late Byzantine monastic complex. The main monastery church, now in ruins, is of a triconch plan with all three apses that project outside in three sides of a polygon. Originally it was a domed building with a narthex. The rising walls of the naos and the narthex were built of semi-finished stone blocks. The church interior was originally decorated with frescoes. Fragments of wall paintings were found in the debris. Although they were very small, it was possible to date the fresco paintings to the late fourteenth century.[90] A small single-aisled chapel was added to the southern church wall, but the simple masonry without any stylistic designation does not allow secure dating. However, the interior of the chapel was decorated with frescoes — remnants of which survived on its walls — and were attributed to sixteenth- or even seventeenth -century workshops.[91]

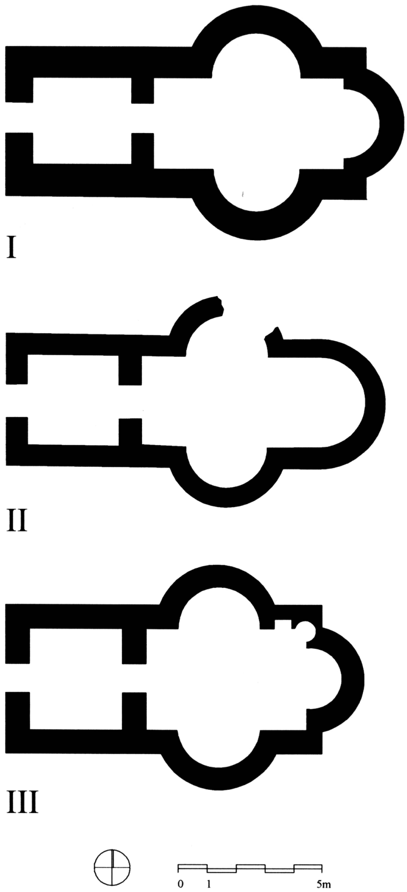
The monastery buildings located along the entire northern enclosure wall were various workshops that included a vast blacksmith's shop with two furnaces and a spacious chamber for ceramic production equipped with a massive masonry stove, located at the northwestern side.[92] The size of this part of the complex and its functional objectives imply significant productive activity. That a local ceramic production flourished there has been confirmed through archaeological excavations and revealed artifacts (pottery and a variety of agricultural tools) dated to the late fourteenth and fifteenth centuries. Along the southern and partially western enclosure, only lower portions of the elongated rectangular in plan buildings survived — most probably the monastic cells. A vast rectangular two-storey building with a porch was located to the west of the church and its second storey served as the monastery refectory, according to its plan and typical position revealed in a majority of fourteenth-century monasteries.[93] As the building was two-storied and had main access to the first storey only through the door located within the main monastery entrance chamber, it probably served either as storage or as a stable at the ground-floor level. All secular buildings were built of semi-finished stone blocks while the entire courtyard was covered with pebbles. Both monastery entrances were located along the same longitudinal axis oriented east — west dividing the courtyard into two parts unequal in size and function. The smaller northern part was a busy productive center while the southern larger and calmer housed the church and other buildings necessary to a monastic environment. The main monastery gate was positioned to the west of the church therefore the main church portal was immediately visible upon the entrance into the courtyard. The eastern, smaller gate served as an additional approach to the main communication route running along the left bank of the Crnica and to the monastery estates in the

[90] *Knežević*, Srednjovekovne crkve i manastiri u dolini Crnice, 238.

[91] Ibid., 239.

[92] *Prokić*, Srednjovekovna arhitektura Petruške oblasti, 90; *Brmbolić*, Mala Sveta Gora u klisuri reke Crnice, 102.

[93] *Popović*, The Cross in the Circle, 242–76.



Churches I, II, III (M. Brmbolić)

vicinity. According to its size and disposition this was the largest monastic settlement within the Crnica Gorge.

The history and the founder of the monastery remain unknown. The monastery must have had an estate, however, its size and borders towards neighboring foundations in the gorge are unknown. The planning objectives of the monastery settlement and its architecture clearly imply a cenobitic community. The lack of any other historical sources that may identify the monastery possessions outside its enclosure, including anchoretic cells, do not allow secure conclusions whether it is an example of Late Byzantine *lavra*-type community the core of which was a cenobitic monastery.

Not far to the north of the Monastery of St. Nicholas, on the left bank of the river on an elevated plateau the ruins of a triconch church preceded by a narthex (in scholarly literature named the church I) were recently excavated.[94] Built of semi-finished stones the church had two lateral apses — southern and northern — and one on the east side in front of the sanctuary. All three apses were semicircular. Neither its dedication nor the founder is known. Only half a mile to the north of this church on the same left bank of the river another church building was identified (named in scholarship as the church II).[95] The plan is also a triconch with three semicircular apses and narthex. The peculiarity of the plan includes the apse on the east that has the same width as the central bay. The building is ruined, however the remnants of the frescoes are still visible on its interior walls. The last of these small triconch churches, revealed at the entrance into the gorge, was located on the right bank of the river (named in scholarship as the church III).[96] Although in ruins, its walls preserved frescoes. A fresco representation of a large three

[94] *Prokić*, Srednjovekovna arhitektura Petruške oblasti, 104–105; *Knežević,* Srednjovekovne crkve i manastiri u dolini Crnice, 234; *Brmbolić*, Mala Sveta Gora u klisuri reke Crnice, 102.

[95] *Prokić*, Srednjovekovna arhitektura Petruške oblasti, 106–107; *Knežević*, Srednjovekovne crkve i manastiri u dolini Crnice, 234; *Brmbolić*, Mala Sveta Gora u klisuri reke Crnice, 101.

[96] *Prokić*, Srednjovekovna arhitektura Petruške oblasti, 107–109; *Knežević*, Srednjovekovne crkve i manastiri u dolini Crnice, 234; *Brmbolić*, Mala Sveta Gora u klisuri reke Crnice, 101.

armed cross with the inscription IC XC NIKA, an apotropaic symbol frequently used in fourteenth-century wall paintings, survived in the prothesis niche.

Limited archaeological excavations undertaken on all three sites, established the early fifteenth century as the possible date of their foundation.[97] It is not yet known whether additional buildings existed around the churches, although it looks very possible, according to some wall remnants visible on the locations. Therefore it may be that on all three locations small dependent cells of the larger monastic foundation — *sketai* — were established. The vicinity of the Monastery of St. Nicholas does not exclude a possibility that the churches are related to this community.

However, another large monastic complex known as the Monastery of Sisojevac, founded at the end of the fourteenth or beginning of the fifteenth century and located in the vicinity of the entrance into the gorge cannot be ruled out as the core of the *lavra* that included all three churches as dependent cells. As mentioned before, the monastery church was dedicated to the Transfiguration and the vast monastery settlement was established most probably after 1398 on the right bank of the Crnica on the spacious plateau not far from the entrance into the gorge. According to tradition, the founder of the monastery is considered a monk Sisoje. He is mentioned as the spiritual father and owner of some property in the Petrus region (Parakinov Brod) in the charter issued in 1398 by Princess Milica, wife of Prince Lazar.[98] As the charter reads, the property inadvertently granted to Sisoje was given back to the previous owner — the Great Lavra of St. Athanasios from Mount Athos. The first written record that mentioned Sisoje as the former *hegoumenos* of the Monastery of the Transfiguration is from 1509. In that year an envoy was sent to the court in Moscow and was granted financial help for the Monastery of the Transfiguration, where "the pious abbot Sisoje rests in peace".[99] However, both documents do not reveal whether Sisoje was a founder of the monastery. From the first document one may learn that he owned some land that was not related to the monastery and may imply that the monastery was not yet founded in 1398, while the other revealed that the monastery became his resting place and centre of his veneration. The role of Sisoje as the founder is questioned in recent scholarship on the evidence that he is also mentioned as the *hegoumenos* of the monastery and that a *ktetor's* right includes the right to appoint the *hegoumenos*, therefore excluding the possibility that a founder may, at the same time, be abbot of his foundation.[100] However, this supposition is not correct because the *ktetor's* right in Byzantium does not exclude the possibility that the founder, the ecclesiast, be simultaneously the *hegoumenos* of his foundation.[101]

---

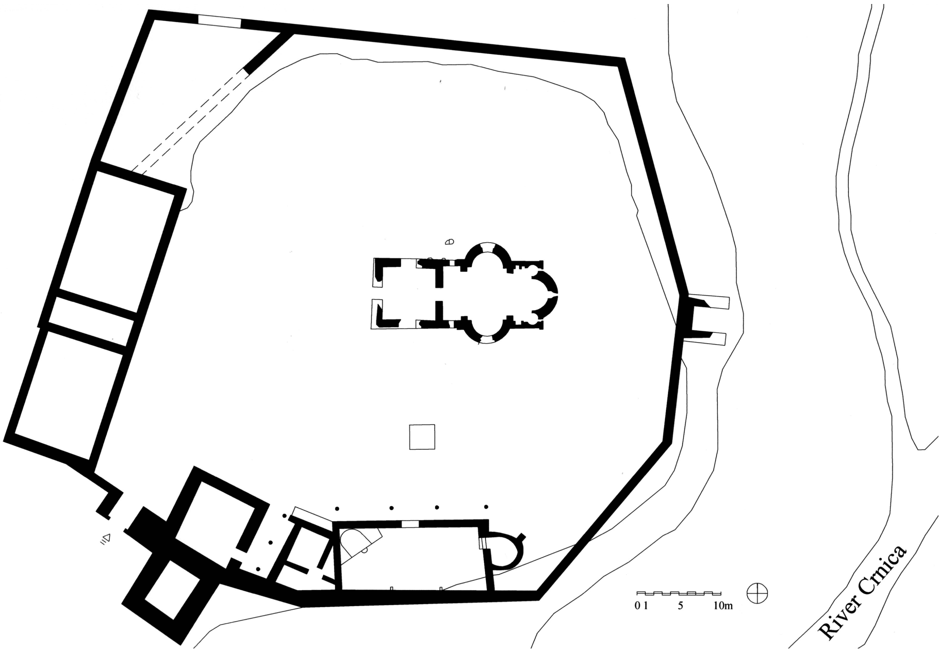
97 *Brmbolić*, Mala Sveta Gora u klisuri reke Crnice, 110.

98 *D. N. Anastasijević*, Srpski arhiv Lavre atonske, Spomenik SKA 56/48 (Belgrade, 1922) 10–11; Zakonski spomenici, 496–97.

99 *I. Ruvarac*, O kučajinskim manastirima po zapisima, Starinar VI/2 (1889) 35.

100 *B. Cvetković*, Manastir Sisojevac i monah Sisoje, Istorija umetnosti 26/1–2, (Belgrade, 2002) 55–76, esp. 65.

101 For example: Paul and Timothy the first and second founder of the monastery of the Theotokos Evergetis in Constantinople were both the *hegoumenoi* of their foundation. St. Sava of Ser-



Monastery of Sisojevac (B. Vulović and D. Madas)

Unfortunately, the most important visual source — the donor's fresco-portrait — is badly damaged and does not provide secure information. Although its position is known — the north side of the west wall of the naos — only a few faded fresco-remnants survived. The evidence of the former composition is preserved in one drawing and in old photographs from the first half of the twentieth century.[102] According to these sources, although faded, it is possible to identify that two standing figures holding a model of the church were painted. One figure has been recognized as Despot Stefan Lazarević while the other figure's identity remains unknown as only the lower portion of the body survived. The second figure was certainly a high ecclesiast because one part of his vestment survived, decorated with crosses inscribed in circles. Therefore this person might have been either a bishop or possibly the patriarch.[103] If the identification of the figure as the patriarch proves correct, this would eliminate Sisoje as one of the founders. However, if the person was a bishop it introduces the possibility that Sisoje was granted the

bia, *ktetor* together with his father Nemanja of the monastery Chilandar on Mount Athos was its first *hegoumenos*, and many other examples.

102 The author of a drawing is *B. Vulović*, Konzervatorske beleške sa terena, Zbornik Arhitektonskog fakulteta, IV/3 (Belgrade, 1957–58) 3–7 esp. 7. The photographs are kept in the archives of the National Museum in Belgrade.

103 *Cvetković*, Manastir Sisojevac i monah Sisoje, 67; *T. Starodubcev,* Monastery Sisojevac, Belgrade 2008, 8–12; *T. Starodubcev*, Drugi sloj živopisa crkve manastira Sisojevca i pitanje njegovog ktitora, (I am in debt to my colleague T. Starodubcev for giving me this article to read while still in print).

title of bishop and therefore was one of the founders. Although both suppositions must remain open, it seems more probable that the figure represented the patriarch and that Despot Stefan founded, with the patriarch's endorsement, a monastery for the distinguished hesychast Sisoje and his followers. An analogy may be drawn with the foundation of the Monastery of Ždrelo (*Gornjak*), which was founded by Prince Lazar, with the patriarch's approval, for the celebrated Gregory of Gornjak and his disciples.[104] Therefore, the church was founded by Despot Stefan in about 1402 and dedicated to the Transfiguration which reflects a new impulse of contemplative monasticism of the hesychasts. Two layers of frescoes were identified in the church. The older was painted in the altar space representing five large three armed crosses with apotropaic symbolism, and most probably was not intended to remain visible.[105] As these frescoes represent a unique instance in medieval Serbia it may indicate that the *hegoumenos* was a foreigner — hesychast Sisoje.[106] The second layer of frescoes was executed much later. If the patriarch is depicted in the donors' composition it may be Kiril, who sat on the patriarchal throne from 1407 to 1419, as the second layer of frescoes is dated within this time period. Be that as it may, we have firm support that in 1507 the monk Sisoje was venerated as the pious *hegoumenos* of the monastery. In this light all three churches: II, III, and I may be cells belonging to Sisojevac, which was a *lavra* type monastic settlement with a cenobitic core.

The plan of the cenobitic *lavra* core included an encircling wall with a centrally located triconch type church and an entrance into the complex positioned on the southwest wall with a protruding rectangular tower attached to the east side of the monastery gate. South of the monastery archaeological excavations have revealed remnants of an outer encircling wall as additional defense. Towards the interior of the complex another rectangular building was found, similar in plan to the entrance tower with the porch at its eastern side, and dated slightly later than the outer tower. The function of this building remains unknown. It may have provided access to the tower; however, according to its plan and position it did not serve as a monastery hospice, as has been recently proposed.[107] An even older structure has been revealed to exist below this building on its eastern side. According to its location and plan it was probably a building that provided rooms for the gatekeeper, and represents the oldest object in the complex.[108] Further to the

---

104 *A. Mladenović*, Povelje kneza Lazara, Belgrade 2003, 23–48.

105 *S. Gabelić*, Linearno slikarstvo Sisojevca, in Treća jugoslovenska konferencija vizantologa, Belgrade–Kruševac 2002, 417–440.

106 *S. Gabelić*, Linearno slikarstvo Sisojevca, 437, proposed that monk Sisoje was the *Ktetor* of the monastery.

107 *Popović*, The Cross in the Circle, 217–219 (proposed that it probably provided access to the tower). *D. Madas*, Manastir Sisojevac. Arheološko iskopavanje i konzervacija zidova manastirske trpezarije, Glasnik Društva konzervatora Srbije 19 (Belgrade, 1995) 100–103 (esp. 102, identified this building as monastery hospice). For monastery hospice planning see *Popović*, The Cross in the Circle, 117–118.

108 For more information about monastery entrances and function of the gatekeeper see *S. Mojsilović-Popović*, Monastery Entrances Around the Year 1200, in Studenica i vizantijska umetnost oko 1200 godine, Belgrade 1988, 153–170.

east, on the remnants of the gate house a spacious elongated rectangular building — refectory — was excavated and dated to the same period as the building with a porch — the beginning of the fifteenth century. Along the northern wall, facing the church, the refectory had a porch and on the eastern side it terminated in an apse in a horseshoe form. The apse was elevated and separated from the main body of the building with a stepped entrance located on its eastern wall located to the north with a low parapet. A large stone stove was built later in the northwest corner of the refectory. Archaeology revealed that this refectory suffered in a great fire, although not precisely dated but close to the beginning of the fifteenth century, renovation of the refectory and the building of the stove might have occurred during this time period. The separation and elevation of the apsidal space from the main body of the refectory may indicate a monastic hierarchy according to which the seat of the *hegoumenos,* as the seats of honor, and other high ecclesiast were separated.[109]

To the west of the church, along the encircling wall, two residential buildings were located. They probably had storage facilities on the ground floor and either administrative or residential spaces on the upper story. On the eastern side of the complex the remnants of a small rectangular tower-like structure survive. The function of this building remains unknown, although according to its size and plan it may serve as a monastery latrine. [110] South of the monastery traces have been found of additional encircling walls which indicate the existence of an outer defense of the monastic settlement.[111]

Centrally located was the triconch church dedicated to the Transfiguration with a narthex that had an upper storey, shown in the donor's portrait. It is interesting that the church did not have the architectural decoration known in scholarship as the "Morava School" which included decorative rosettes, carved ornaments and facades in alternating brick and stone courses, or plastered in imitation of alternate courses of stone and brick.[112] It is supposed that the facades at Sisojevac were also plastered and painted. However, no traces of color or relevant decorative patterns were found on the external walls of the church. The church of Sisojevac survived no higher than the dado zone which contained pilasters that may end as blind semicircular arcades or blind pointed-arch arcades like in Despot Stefan's Resava — combining the actual Gothic style and older Nemanjić tradition in church planning. As it is known that the present façade, with blind semicircular arcades, is a construct of the twentieth century, it seems that the originally church may have had pointed-arch arcades as in Resava's windows.[113] It is interesting to observe that the Holy Trinity

109 *S. Popović*, The *Trapeza* in Cenobitic Monasteries: Architectural and Spiritual Contexts, DOP 52 (1998) 281–303.

110 *Popović*, The Cross in the Circle, 234; 242; 295; 302; esp. 219.

111 *T. Starodubcev*, Monastery Sisojevac, 19. The Ravanica and Resava monasteries had a line of outer defenses.

112 See note 44 above.

113 B. Vulović did the reconstruction of Sisojevac. *B. Vulović*, Konzervacija ruševina Sisojevca, Saopštenja 1 (Belgrade 1956) 59–60. Sisojevac originally may have had Gothic arcade, espe-

church at Resava was built between 1407 and 1418. The building of the church coincided with the same time period as the second layer of frescoes in the Transfiguration church at Sisojevac. There are numerous iconographic and stylistic similarities between the Despot's foundations at Resava and at Sisojevac. Therefore, as mentioned before, the second layer of frescoes was probably executed during Patriarch Kiril reign, who sat on patriarchal throne from 1407–1419.

Not far from the monastery is a cave known as 'Sisoje's cave' with a similar tradition as Romylo's cave not far from Ravanica. However, we do not know whether Sisoje used this cave as his hesychasterion. It is believed that his tomb is located in the southwest corner of the nave. It was archaeologically examined during the first conservation works in 1931, which concluded that the tomb had been plundered.[114] Therefore, the exact resting place of Sisoje remained concealed in darkness.

Little is known about church organization in the region of Petrus, as relevant historical sources are lacking. It is believed that the entire region was under the jurisdiction of the Bishop of Braničevo, who had a see in the city of Braničevo with a cathedral dedicated to St. Nicholas.[115] Unfortunately it is not known where the cathedral was located within the city proper.[116] The first Serbian bishop of Braničevo known from historical sources, *Mojsije,* was from the fourteenth century, and in 1416 the archbishop of Braničevo was *Venjamin*.[117] In 1428 the building of the new Serbian capital, Smederevo, began. Unfortunately in 1439 the city fall into Turkish hands, and remained so until 1444 when it was liberated by the Serbs. It is not known where the metropolitan's see was located during the Turkish occupation.[118] Some scholars believed that the monastery complex located in the Gornjak Ravine known according to local tradition as the Metropolitanate was the temporary see of the metropolitan of Braničevo.[119] In 1444 the metropolitan see was moved to Smederevo where Despot Djuradj Branković built the church, dedicated to the Annunciation, as the cathedral and see of the Metropolitan of Smederevo.[120]

---

cially if the *ktetor* is Despot Stefan who brought builders from the Adriatic coast that were familiar with Gothic architectures to build his Resava monastery.

114 *Starodubcev*, Monastery Sisojevac, 15.

115 *M. Dinić,* Braničevo u srednjem veku, Srpske zemlje u srednjem veku, Belgrade 1978, 84–188.

116 *M. Janković*, Episkopije i mitropolije srpske crkve u srednjem veku, Belgrade 1985, 187–188.

117 *Dinić*, Braničevo u srednjem veku, 103 and esp. note 55.

118 Despot Stefan Lazarević and Djuradj Branković took care of the church organization in the fifteenth century. It was during their rules that new metropolitanates were established. Some were moved to new cathedral centers. *M Janković* Episkopije i mitropolije srpske crkve u srednjem veku, 202.

119 *Dinić*, Braničevo u srednjem veku, note 55. *D. Madas* and *A. Gajić*, Nadgrobne ploče i grobovi ktitora crkve Bogorodice Prečiste u kompleksu Ždrela u Gornjačkoj klisuri, Saopštenja 15 (1983) 221–242.

120 *Janković*, Episkopije i mitropolije srpske crkve u srednjem veku, 188; *Dinić,* Braničevo u srednjem veku, 103; *M. Popović*, Ka problemu srednjovekovnih crkvi smederevskog grada, Starinar 50 (2001) 201–219.

Written sources, which mention the Petrus Bishopric, to which the monasteries of the Petrus region belonged, in the fifteenth century, seem to be incorrect. However, recent investigations prove that the Petrus Bishopric was founded later in the sixteenth century and was mentioned in historical sources from that period.[121] Therefore, the entire colony of *lavrai* from the Crnica River Gorge was subordinated first to the Bishopric of Braničevo and after 1444 to the Metropolitanate of Smederevo.

In the late fourteenth — and fifteenth — century the Crnica River Gorge provided a suitable environment for a colony of hesychasts who lived in *lavrai* that combined cenobitic and lavriotic practices. The core of the *lavra* was a cenobitic monastery, while isolated cells and hesychasteria were located in the vicinity. However, it seems that some communities were more important then other. The Monastery of the Virgin Mary at Lešje, is a family foundation of the Vukoslavić's who owned most of the properties in the region and therefore had specific significance. In the other monastic settlement — St. Nicholas archaeology revealed an extraordinary building that served for ceramic production. Therefore both monasteries had a specific function within the entire monastic agglomeration. The Monastery at Lejše was an administrative center — a combined coenobium-lavra with isolated cells that surrounded a cenobitic core. For example as is mentioned above, in 1412 the monk *Jovan* copied a book in the "desert of Lešje" most probably in his isolated hesychasterion which belonged to the *lavra* of Lešje.[122] In contrast, the Monastery of St. Nicholas represented a productive center. In both monastic settlements the population was hesychast. Located in a dramatic landscape, this specific model of *lavra* represents the final stage of the evolution of the type, both in terms of architectural planning and administrative organization.

* * *

Further to the north in the Mlava River Ravine another colony of hesychasts established their lavriotic abodes.[123] Along the Mlava in a dramatic environment several anchoretic abodes were established. The most well known is the Monastery dedicated to the Presentation of the Virgin in the Temple known as Ždrelo and from the eighteenth century known as Gornjak. Historical sources mentioned that Prince Lazar built the monastery and issued a charter in 1378 which was approved by the Patriarch *Spiridon* in 1379 for one Gregory, later known as Gregory of Gornjak and his anchorites. Gregory is known as the writer of St. Romylos' *Life*.[124] He was also wrongly called Gregory Sinaite in seventeenth century written documents, being confused with his celebrated forerunner.[125] According to the

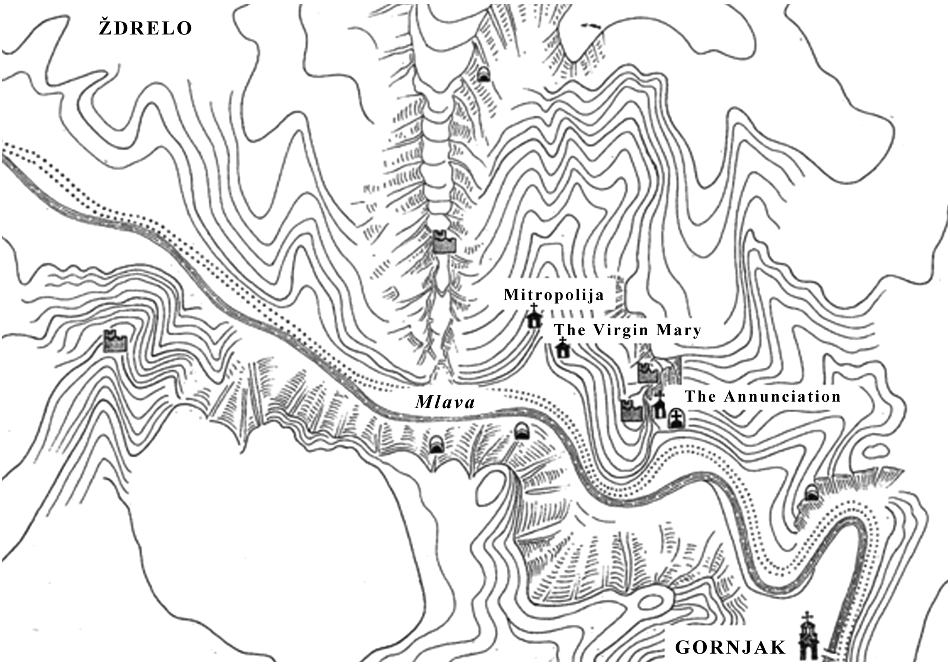
121 *R. Tričković*, Srpska crkva sredinom XVII veka, Glas SANU CCCXX/2 (1980) 61–162, esp.79–81, 100–102, 107.

122 See note 56 above.

123 *M. Cunjak*, Svetinje Gornjačke klisure, Smederevo 2000.

124 *Radojičić*, Grigorije iz Gornjaka, 85–105.

125 Ibid., 105.

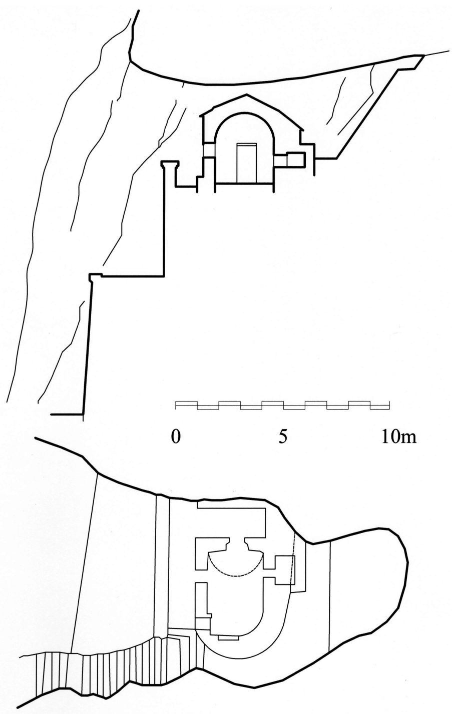


River Mlava ravine

charter, the monastery was exempted from authority of the Metropolitan of Braničevo. The Metropolitan was only granted the right to be mentioned during the liturgy. The monks were allowed to choose the *hegoumenos* and therefore the monastery was *stauropegion*.[126] The complex had a main triconch church (later restored) and above the church located within a cave, is the hesychasterion of Gregory with chapel dedicated to St. Nicholas.[127] As archaeological excavations were never undertaken in the monastic complex, one can judge only according to scattered artifacts revealed during the recent restoration work which confirmed its foundation to the end of the fourteenth century. The monastery church had an enclosure wall on the western, southern, and eastern sides; while to the north was a steep rock and cave cut into the rock. Additionally the monastery was granted the estates of thirty villages.[128]

The chapel of St. Nicholas had frescoes, remnants of which survived dated to the end of the fourteenth century.[129] It is not known whether additional cells existed outside the monastic complex. According to the spatial and planning similarity to the monastic colony in the Crnica Gorge a coenobium-*lavra* type of settlement existed. Be that as it may, the complex was established for the prominent

[126] Ibid., 90.
[127] *Cunjak*, Svetinje Gornjačke klisure, 61; 67.
[128] *M. Nikolić*, Vlastelinstvo manastira Ždrela (Gornjak), Istoriski časopis 20 (1973) 149–155.
[129] *Cunjak*, Svetinje Gornjačke klisure, 67.



Monastery of Ždrelo — Gornjak
(Dj. Bošković)

hesychast Gregory and his anchorites. He lived and died in the Monastery of Ždrelo (Gornjak) in his hesychasterion where he was buried. In the sixteenth and seventeenth centuries his body was transferred to the Monastery Oreškovica, and from the eighteenth century it was brought back to Gornjak.[130]

Another monastic complex situated on the narrow plateau on the right bank of the Mlava River was dedicated to the Annunciation. It had a triconch church, and additional buildings including a stove for ceramic production and above the complex a three-storey hesychasterion that was located in the cave.[131] This church, dedicated to the Annunciation, was built at the end of the fourteenth century. The group of anchorites — hesychasts lived in their cells inside the spacious cave whose mouth was closed with a massive wall. One book was written for the monastery, 1428–1429, by one hieromonk *Teodor* known locally as *Inok* (monk) of *Dalša* (name of the river). He was a distinguished hesychast invited by Despot Stefan for book production and resided in the monastery dedicated to the Presentation of the Virgin into the Temple not far from the Golubac fortress, where he copied the books. However, it seems that he also copied a book for monastic community in the Annunciation monastery for hesychasts colony in the Mlava ravine.[132] He was a Chilandar scribe from the first half of the fifteenth century who came to Serbia for book production.[133]

Not far from the Annunciation complex another monastery can be found, known in recent scholarship as Metropolitanate.[134] Some scholars believed that

---

130 *Radojičić*, Grigorije iz Gornjaka, 105. Today Gregory's relics are in the Cathedral of Požarevac (loc. cit.).

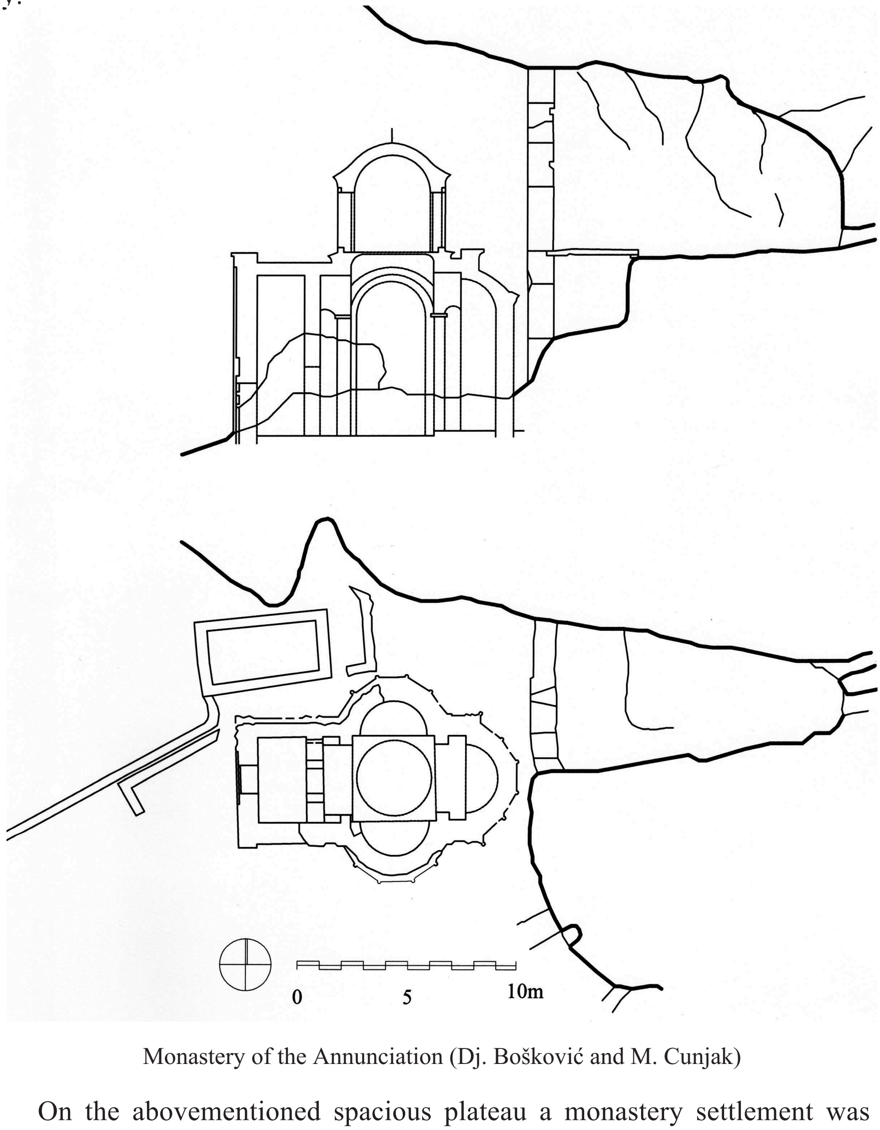
131 *Bošković*, Srednjovekovni spomenici severoistočne Srbije, 188–189; *Popović*, Krst u krugu, 102; *Cunjak,* Svetinje Gornjačke klisure, 69–86.

132 Despot Stefan Lazarević: Književni radovi, ed. *Dj. Trifunović*, Belgrade 1979, 184–191.

133 *Lj. Vasiljev*, Ko je Inok iz Dalše, Hilandarski pisar prve polovine XV veka, ed. *V. Korać*, Osam vekova Hilandara, Belgrade 2000, 399–402.

134 *Bošković*, Srednjovekovni spomenici severoistočne Srbije, 187; *D. Madas* and *A. Gajić*, Nadgrobne ploče i grobovi ktitora crkve Bogorodice Prečiste u kompleksu Ždrela u Gornjačkoj klisuri, Saopštenja 15 (Belgrade, 1983) 223–224.

the Metropolitan see of Braničevo were located here temporarily during turbulent times at the end of the fourteenth-and at the beginning of the fifteenth – century.[135] However, there are written records that the original name of the site was different and that the name "Metropolitanate" dates from the seventeenth century.[136]



Monastery of the Annunciation (Dj. Bošković and M. Cunjak)

On the abovementioned spacious plateau a monastery settlement was located with a ruined triconch church surrounded with enclosure wall. To the north of the church the ruins of a vast stone building of unknown function survive,

135 *Dinić*, Braničevo u srednjem veku, 103 n. 55.

136 *Cunjak*, Svetinje Gornjačke klisure, 87–90.

while remnants of frescoes survived in the interior, their date remains unidentified. It is not known who was the *ktetor* and to whom the church was dedicated. However, it was believed that the complex belonged to the colony of hesychasts established there.[137] Whether it served as a see of the Metropolitan of Braničevo or not is difficult to know without further archaeological excavations. It is not known whether individual cells existed outside the complex or probably *sketai* forming the cenobium-*lavra* model. If this type of settlement was established here; it represented a cenobitic core of *lavra* while individual cells were located in the vicinity. It is difficult to conclude, without further investigation, what particular planning model was applied. Unfortunately, several caves located in the vicinity with their mouths closed with solid rock have not yet been examined, although they may have been used for private hesychasterions.[138]

The most significant complex in the Mlava Ravine is the Monastery of Ždrelo (Gornjak). It was also the most important monastic settlement in this region founded by Prince Lazar and approved by Patriarch *Spiridon* for one Gregory and group of hesychasts who came with him from Mount Athos. Gregory's cave and chapel are known. However, other anchoretic cells located in the vicinity still remain unexplored. According to the celebrity of Gregory of Gornjak, the entire monastic complex shared the importance of its leader. Therefore, it must have been the most important monastic establishment in the region. The relationship between the Monastery of Gornjak and other anchoretic abodes in the Mlava River Ravine still needs to be explored. It may prove to be an administrative center, similar to the Monastery of the Virgin at Lešje in the Crnica River Gorge. Another similarity in organization could be drawn with the monastic establishment in the Crnica Gorge — the Monastery of St. Nicholas which was a center for the production for pottery. As we have seen, pottery production was also organized in the complex of the Annunciation Monastery in the Mlava Ravine. Therefore it served as a production center for this entire region.

In conclusion: one may say that a monastic agglomeration in the Crnica River Gorge and in the Mlava River Ravine model of cenobium-*lavra* existed. The monastic population in both regions was hesychasts. They came to the Northern Balkans from Paroria in Bulgaria (Romylos) and from Mount Athos (Gregory of Gornjak; *Sisoje*; *Teodo*r (*Inok of Dalša*), to mention the only known names. A great number of hesychasts who remain anonymous, appeared after their leaders. Most of the late fourteenth and early fifteenth century monasteries in the Northern Balkans, beyond the region discussed in this paper, had hesychastic monastic populations. For example cells known as *scriptoria* existed around Ljubostinja, Resava, Jošanica, and Ravanica monasteries, to mention only the best known.

As mentioned above, this specific model of *lavra* represents the final stage of the evolution of the type, both in terms of architectural planning and administrative organization. Simultaneously, the colony of anchorites in this region was

---

137 *Popović*, The Cross in the Circle, 102.

138 *Bošković*, Srednjovekovni spomenici severoistočne Srbije, 189.

one of the last hesychasts' safe havens before the final Ottoman conquest of the Balkans in the middle of the fifteenth century.[139] It is not known whether the administrative organization in this region went one echelon further, mirroring the ultimate model applied in the celebrated fourteenth century Meteora monasteries in Thessaly. In Meteora, a *lavra* community was formed as a group of individual cenobia located on the tops of solitary rocks, each of which was considered as a *kellion* of the *lavra* of Stagoi, the core of which was at the monastery of Doupiani.[140] However, we are unable to conclude, at this level of investigation, whether this type of *lavra* was established in the fifteenth century in Serbia.

LIST OF REFERENCES — ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ

Primary Sources — Извори

Actes de Chilandar II, edd. *R. P. Louis Petit* and *B. Korablev*, Amsterdam 1975.

Analekta Hierosolymitikes Stakhyologias, ed. *A. Papadopoulos-Kerameus*, St. Petersburg 1898.

Despot Stefan Lazarević: Književni radovi, ed. *Dj. Trifunović*, Belgrade 1979.

Monaha Grigorija Žitie prepodobnago Romila, ed. *P. A. Syrku*, Pamjatniki drevnej pismennosti i iskusstva 136, St. Petersburg 1900.

Povelje kneza Lazara, ed. *A. Mladenović*, Belgrade 2003.

Saint Gregory the Sinaite: Discourse on the Transfiguration, ed. *D. Balfour,* Athens 1982, 21–57.

Srpski arhiv Lavre atonske, ed. *D. N. Anastasijević*, Spomenik SKA 56/48 (Belgrade 1922).

Stari srpski rodoslovi i letopisi, ed. *Lj. Stojanović*, Sremski Karlovci 1927.

Stari srpski zapisi i natpisi, vol 1, ed. *Lj. Stojanović*, Belgrade 1982.

The Life of Gregory Sinaites. Composed by Patriarch Kallistos, ed. *I. Pomjalovskij*, Zapiski istorisko-filologiceskogo Fakulteta imperatorskogo Sanktpeterburskogo Universiteta 35 (1896) 1–64.

Un eremite des Balkans au XIVe siècle: La vie grecque inedited de St. Romylos, ed. *F. Halkin*, Byzantion 31 (1961) 116–45.

Zakonski spomenici srpskih država srednjega veka, ed. *S. Novaković*, Belgrade 1912.

Secondary Works — Литература

Blagojević M., Manastirski posedi kruševačkog kraja, in Kruševac kroz vekove, Kruševac 1972, 25–48.

Bošković Dj., Srednjovekovni spomenici severoistočne Srbije, Starinar 1, (Belgrade 1950).

Brmbolić M., Mala Sveta Gora u klisuri reke Crnice, Saopštenja 30–31 (Belgrade 1998–1999) 99–112.

Charanis P., The Monk as an Element of Byzantine Society, DOP 25 (1971) 61–84.

Cunjak M., Svetinje Gornjačke klisure, Smederevo 2000.

Cvetković B., Stone Rosette From the Monastery of St. John the Baptist, Saopštenja 34 (Belgrade 2002), 193–198.

Cvetković B., Manastir Sisojevac i monah Sisoje, Istorija umetnosti XXVI/1–2 (Belgrade 2002) 55–76.

[139] *S. Popović*, Shaping a Monastery Settlement, 129–139.

[140] *S. Popović*, as in note 18 above.

Ćirković S., Ravanička hrisovulja, in Manastir Ravanica. Spomenica o šestoj stogodišnjici, Belgrade 1981.

Delikari A., Ein Beitrag zu historiesch-geographischen Fragen auf dem Balkan: 'Paroria'. Neue Angaben zur Lokalisierung des Klostergebietes von Gregorios Sinaites, Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, vol. 2, London 2006, 219–20.

Dinić M., Braničevo u srednjem veku, in Srpske zemlje u srednjem veku, Belgrade 1978, 84–112.

Djurić V. J., Nastanak graditeljskog stila moravske škole, ZLUMS 1 (1965) 33–66.

Djurić V. J., Srpski državni sabori u Peći i crkveno graditeljstvo, in Le Prince Lazar, Belgrade 1975, 105–121.

Gabelić S., Linearno slikarstvo Sisojevca, in Treća jugoslovenska konferencija vizantologa, Belgrade — Kruševac 2002, 417–440.

Gorov G., Mestonachoždenieto na srednovekovnata Parorija i Sinaitovija manastir, Istoričeski pregled 28/1 (1972) 64–75.

Janković M., Episkopije i mitropolije srpske crkve u srednjem veku, Belgrade 1985.

Jeromonah Amfilohije, Sinaiti i njihov značaj u životu Srbije XIV i XV veka, in Manastir Ravanica. Spomenica o šestoj stogodišnjici, Beograd 1981.

Johnson C. D. L., The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer, London, New York 2010.

Knežević B., Srednjovekovne crkve i manastiri u dolini Crnice, ZLUMS 16 (1980) 223–259.

Korać V., Les origins de l'architecture de l'école de la Morava, in Moravska škola i njeno doba, Belgrade 1972, 157–168.

Laiou-Thomadakis A. E., Saints and Society in the Late Byzantine Empire, Charanis Studies. Essays in Honor of Peter Charanis, New Brunswick 1980, 84–114.

Madas D., Trial Researches at the Medieval Town of Petrus, Balcanoslavica 8 (1979) 37–45.

Madas D., Manastir Sisojevac. Arheološko iskopavanje i konzervacija zidova manastirske trpezarije, Glasnik Društva konzervatora Srbije 19 (Belgrade 1995) 100–103.

Madas D. and M. Brmbolić, Petruš — srednjovekovno utvrdjenje, Arheološki pregled 23 (Belgrade 1982) 144–146.

Madas D. and A. Gajić, Nadgrobne ploče i grobovi ktitora crkve Bogorodice Prečiste u kompleksu Ždrela u Gornjačkoj klisuri, Saopštenja 15 (Belgrade 1983) 221–242.

Marković V., Pravoslavno monaštvo i manastiri u srednjovekovnoj Srbiji, 2nd ed., Gornji Milanovac 2002.

Meyendorf J., Byzantine Hesychasm: Theological and Social Problems, London 1974.

Mihaljčić R., Gde se nalazio grad Petruš? Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor 34/ 1–2 (Belgrade 1968) 264–267.

Mihaljčić R., Prilog srpskom diplomataru. Darovnice vlasteoske porodice Vukoslavić, Istorijski glasnik 1–2 (Belgrade 1976) 99–105.

Milošević D., Srednjovekovna nekropola u selu Lešju kod Paraćina, Zbornik radova Narodnog muzeja 3 (Belgrade 1962) 141–163.

Mojsilović-Popović S., Monastery Entrances Around the Year 1200, in Studenica i vizantijska umetnost oko 1200 godine, Belgrade 1988, 153–170.

Morris R., Monks and laymen in Byzantium 843–1118, Cambridge 1995.

Moutsopoulos N. K., Η βυζαντινή σαρκοφάγος της Ρεντίνης, Βυζαντιακά 4 (1984) 137–158 .

Nikolić M., Vlastelinstvo manastira Ždrela (Gornjaka), Istoriski časopis 20 (Belgrade 1973) 149–155.

Novaković R., Burg und Bezirk Petrus, Balcanoslavica 8 (1979) 23–36.

Papachryssanthou D., La vie monastique dans les campagnes Byzantines du VIIIe au XIe siècle, Byzantion 43 (1973) 158–180.

Pavlović L., Kultovi lica kod Srba i Makedonaca, Smederevo 1965.

Popović D., Srpski vladarski grob u srednjem veku, Belgrade 1992.

Popović D., Monah — Pustinjak, edd. *S. Marjanović-Dušanić and D. Popović*, Privatni život u srpskim zemljama srednjega veka, Belgrade 2004, 576–585.

Popović D., Deserts and Holy Mountains of Medieval Serbia: Written Sources, Spatial Patterns, Architectural Design, ZRVI 44/1 (2007) 253–74.

Popović D. and M. Popović, The Cave Lavra of the Archangel Michael in Ras, Starinar 49 (1998) 103–130.

Popović D. and M. Popović, Ka problemu srednjovekovnih crkvi smederevskog grada, Starinar 50 (Belgrade 2001) 201–219.

Popović D. and M. Popović, Lipovac — vestiges de la demeure d'un noble medieval, Saopštenja 34 (Belgrade 2002) 157–177.

Popović D. and M. Popović, Duhovno vojinstvo, in Privatni život u srpskim zemljama srednjeg veka, Belgrade 2004, 240–241.

Popović M., The Castle in Late Medieval Serbian Lands, ZRVI 43 (2006) 189–207.

Popović S., The Cross in the Circle. Monastery Architecture in Medieval Serbia (in Serbian with an English resume), Belgrade 1994.

Popović S., The Byzantine Monasticism Architectural Tradition in the Serbian State Between 1355 and 1459, Serbian Studies 9 /1/2 (1995) 59–79.

Popović S., The Trapeza in Cenobitic Monasteriesaa: Architectural and Spiritual Contexts, DOP 52 (1998) 281–303.

Popović S., The Architectural Transformation of Laura in Middle and Late Byzantium, 26 Annual Byzantine Studies Conference, Abstract of Papers, Harvard 2000, 61/62.

Popović S., Pyrgos in the Late Byzantine Monastic Context, ed. *G. Subotić*, Manastir Žiča. Zbornik radova, Kraljevo 2000, 95–108.

Popović S., Koinobia or Laurai: A Question of Architectural Transformation of the Late Byzantine Monastery in the Balkans, XXe Congrès international des etudes Byzantines, Communication libres III, Paris 2001, 339–40.

Popović S., Shaping a Monastery Settlement in the Late Byzantine Balkans, ed. *S. McNally*, Shaping Community: The Art and Archaeology of Monasticism, BAR International Series 941, Oxford 2001, 129–146.

Popović S., The Byzantine Monastery: Its Spatial Iconography and the Question of Sacredness, ed. *A. Lidov*, Hierotopy. The Creation of Sacred Space in Byzantium and Medieval Russia, Moscow 2006, 150–185.

Prokić R., Srednjovekovna arhitektura Petruške oblasti, Kragujevac 1986.

Radić R., The Mention of the Serbs in the Life of Gregory Sinaites (in Serbian), ZRVI 32 (1993) 149–154.

Radojičić Dj. Sp., Grigorije iz Gornjaka, Istoriski časopis 3 (1952) 85–106.

Ristić V., Moravska arhitektura, Kruševac 1996.

Ruvarac I., O kučajinskim manastirima po zapisima, Starinar 6/2 (1889) 35.

Solovjev A., Jedno sudjenje iz doba kneza Lazara, Arhiv za pravne i društvene nauke, 35/3 (Belgrade 1929) 188–197.

Starodubcev T., Monastery Sisojevac, Belgrade 2008.

Stevović I., Serbian Architecture of the Morava Period: A Local School or an Epilogue to the Leading trends in Late Byzantine Architecture. A Study in Methodology, ZRVI 43 (2006) 231–241.

Stričević Dj., Hronologija ranih spomenika moravske škole, Starinar 5–6 (1954–55) 115–128.

Tachiaos A.-E., Le monachisme serbe de saint Sava et latradition hésychaste athonite, Hilandarski zbornik 1 (1966) 83–89.

Tachiaos A.-E., Isihazam u doba kneza Lazara, edd. *I. Božić and V. J. Djurić*, Le Prince Lazar, Belgrade 1975, 93–103.

Talbot A.-M., Les saintes montagnes à Byzance, ed. *M. Kaplan*, Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident, Paris 2001, 263–75.

Talbot A.-M., Founders' Choices: monastery site selection in Byzantium, ed. *M. Mullet*, Founders and refounders of Byzantine monasteries, Belfast 2007, 43–62.

Toivanen H. R., The Influence of Condtantinople on Middle Byzantine Architecture (843–1204). A typological and morphological approach at the provincial level, Helsinki 2007.

Torp H., The Laura of Apa Apollo at Bawit. Considerations on the Founder's Monastic Ideals and the South Church, Arte medievale 2 for 2006 (2008) 9–46.

Tričković R., Srpska crkva sredinom XVII veka, Glas SANU CCCXX/2 (1980) 61–162.

Trkulja J., Aesthetics and Symbolism of Late Byzantine Church Facades, PhD dissertation, Princeton University 2002.

Vasiljev Lj., Ko je Inok iz Dalše. Hilandarski pisar prve polovine XV veka, ed. *V. Korać*, Osam vekova Hilandara, Belgrade 2000, 399–402.

Vulović B., Konzervacija ruševina Sisojevca, Saopštenja 1 (Belgrade 1956) 59–60.

Vulović B., Konzervatorske beleške sa terena, Zbornik Arhitektonskog fakulteta IV/3 (Belgrade 1957–58) 3–7.

Vulović B., Crkva Svete Bogorodice u srednjovekovnoj Kulajni, ZLUMS 8 (Belgrade 1972) 387–398.

Vulović B., The role of Chilandar and of the Serbian tradition in the formation of the Morava style, in Moravska škola i njeno doba, Belgrade 1972, 169–180.

Ware K., The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas, edd. *C. Jones, G. Wainwright*, *E. Yarnold*, The Study of Spirituality, London 1986, 242–255.

Светлана Поповић

ПОСЛЕДЊА ИСИХАСТИЧКА ПРЕБИВАЛИШТА У КАСНОМ 14. и 15. ВЕКУ У МАНАСТИРИМА СЕВЕРНОГ БАЛКАНА

У смутним временима касног четрнаестог века отомански напади на Балкан су постали интензивнији, укључујући и нападе на Свету Гору Атоску, због чега су многи поштовани монаси, тражећи сигурније уточиште, напуштали Свету Гору. Већина их је припадала исихастичком покрету, следбеницима монашке доктрине која је подразумевала специфичан метод молитве, као и живот у дубокој изолацији у врлетним пределима. Куда су се они упутили? На основу писаних извора знамо да су око 1330. чувени Григорије Синаит и његови следбеници напустили Свету Гору и пошли у Бугарску, где су у Парорији основали значајну монашку колонију. Међутим, ни Парорија није обезбедила дуготрајну сигурност. Средином 14. века турски напади су се појачали и велики број монаха, међу њима и чувени Ромил, ученик Григорија Синајског, напустио је Парорију. Из *Живоӣа Свеӣог Ромила*, сазнајемо да је за своје последње исходиште изабрао српски манастир Раваницу, где је преминуо после 1381.

Крајем 14. и почетком 15. века, за време владавине кнеза Лазара и његовог сина деспота Стефана Лазаревића, велики број исихаста је пронашао уточиште у Србији. У науци је мало познато да су у планинским пределима североисточног региона Балкана, у кањону реке Црнице, као и северније, у клисури реке Млаве, биле основане многе испоснице и манастири. Били су то следбеници Григорија Синајског, пристигли из Бугарске и названи Синаити иако никада нису били на Синају.

Недавно започета теренска истраживања у тим пределима показала су велики број археолошких локалитета, испосница и мањих манастира, које тек треба испитати. Иако су истраживања на самом почетку, могуће је на основу првих резултата направити прелиминарна разматрања у вези са монашком организацијом и планирањем заједнице. Већина локалитета је организована на узаним платоима усеченим у стрме падине, а већина манастира и испосница има малу триконхалну цркву са нартексом. Црква је обично као додатак имала неколико секуларних зграда, али и неколико пећинских *келија* у околини. У региону Црнице су за сада откривена само три манастира са традиционалном киновијском диспозицијом — Свете Богородице у Лешју, на излазу из кањона, Светог Николе код села Забреге, усред кањона, и Сисојевац на уласку у кањон. Манастир Лешје је по својој позицији и значају у региону вероватно био административни центар, док је Свети Никола био продуктиван центар за производњу керамике. Обе целине су планиране као *лавре,* чији је центар био киновијски манастир, а индивидуалне *келије* су биле организоване у непосредној близини. Слична ситуација је била и северније, у клисури реке Млаве. Административни центар је била *лавра* у манастиру Ждрело (Горњак), а продуктивни центар за керамику била је испосница са црквом посвећеном Благовештењу, смештена у драматичном амбијенту. Такав модел *лавре* представља завршницу развоја у погледу архитектонског планирања, као и административне организације. Истовремено, то су била и последња исихастичка пребивалишта пре коначног турског освајања Балкана средином 15. века.

Зборник радова Византолошког института XLVIII, 2011
Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines XLVIII, 2011

УДК: 821.163.41'04.09:39(4))"04/14"
DOI:10.2298/ZRVI1148259B

СТАНОЈЕ БОЈАНИН
(Византолошки институт САНУ)

„СКАЗАНИЈЕ О ПИСМЕНЕХ" КОНСТАНТИНА ФИЛОЗОФА КОСТЕНЕЧКОГ КАО ИЗВОР ЗА НАРОДНУ КУЛТУРУ СРЕДЊЕГ ВЕКА*

Истраживања народне културе у средњем веку захтевају посебан методолошки приступ који обухвата како дефинисање појма „народна култура" тако и питања постојећих извора и њихове употребе. У овој студији указује се на значај „Сказанија о писменех" Константина Философа Костенечког као извора за народну културу средњовековне Србије и Југоисточне Европе крајем XIV и почетком XV века. Иако је ово дело у науци добро познато, до сада оно није разматрано у контексту поменуте области истраживања. Да би се правилно разумели подаци које садржи „Сказаније", они се сагледавају не само у односу на њима сличне податке, већ стоје и у веома тесној вези са мотивима настанка дела и културним концептима које је заступао његов аутор, а који нису били склони народној култури.

Кључне речи: народна култура, обичаји, извођења, реформе, отпори, средњи век.

The research of folk culture in the Middle Ages requires a special methodological approach which includes both defining the notion of "folk culture" and the question of the existing sources and their use. This study demonstrates the importance for the *Skazanie o pismeneh* by Constantine the Philosopher Kostenečki, as a source for the folk culture of medieval Serbia and Southeastern Europe at the end of the 14th and the beginning of the 15th century. Although this work is well-known in scholarly circles, so far it has not been considered in the context of the said domain of research. In order to correctly understand the data contained in the *Skazanie*, it was examined not only in relation to similar data but also in very close connection

* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту *Традиција, иновација и идентитет у византијском свету* (ев. бр. 177032).

with the motives for the creation of the work and the cultural concepts advocated by its author, which had little affinity for folk culture.

Key words: folk culture, customs, performances, reforms, resistance, the Middle Ages.

„Сказаније о писменех“,[1] једно од два значајна и оригинална дела Константина Философа Костенечког, настало између 1423. и 1426. године, у науци је различито вредновано, како са становишта књижевне оцене самог дела тако и са позиција различитих интересовања појединих научних дисциплина. У српској науци оно је углавном остало у сенци Константиновог другог дела, „Живота деспота Стефана Лазаревића“. Можда због своје знатне различитости у односу на животопис владара, али и друга дела из српске средњовековне књижевности, „Сказаније“ је често било занемарено, слабије вредновано, од појединих аутора чак веома лоше и оцењено.[2] Томе је вероватно допринео херметичан начин изражавања писца и његов неуобичајен стил, који је до пуног изражаја дошао у „Сказанију“, што савременом читаоцу ствара извесне потешкоће у разумевању текста,[3] а истовремено није привукао изучаваоце средњовековног језика и књижевности у Србији да се њиме детаљније баве.[4]

---

[1] Дело је у целини објавио и коментарисао, *Ягичь*, Разсуждения южно-славянской и русской старины о церковно-славянском языке, Изследования по русскому языку, том I, Санктпетербург 1885–1895; неколико деценија раније оно је у научној јавности било познато само у подужим изводима и коментарима *Daničić,* Knjiga Konstantina filosofa o pravopisu, Starine JAZU 1 (1869) 1–43. Данас једини сачувани препис, тзв. Карловачки рукопис, потиче са краја прве половине XVII века и његово фототипско издање објављено је у књизи *Куев, Петков*, Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст, Институт за литература БАН, София 1986, 82–224.

[2] *Daničić*, nav. delo, 13, 37; *В. Јагић*, Константин Философ и његов живот Стефана Лазаревића деспота српског. По двјема српско-словенским рукописима, Гласник СУД 42 (1875) 232–233; *Ягичь*, Разсуждения, 368–369, passim; *П. Поповић*, Преглед српске књижевности, Београд 1913, 38–39; Enciklopedija Jugoslavije V, Zagreb 1962, s. v. Konstantin Filozof (*A. Belić*) 302–303; *Д. Павловић*, Старија југословенска књижевност, Београд 1971, 82; *М. Пурковић*, Кнез и деспот Стефан Лазаревић, Београд 1978, 23. *М. Кашанин*, Српска књижевност у средњем веку, Београд 1975, 398 дело види као „збуњени филолошки трактат“ и сматра да уколико није ништа друго написао, „Константин би по томе своме спису остао забележен у историји књижевности само као учен човек великих амбиција чији је напор био узалудан“. О потреби да се у науци преиспитају традиционални ставови и погледи који се тичу ова два Константинова дела, *И. Грицкат-Радуловић*, Константин Филозоф: Значајна личност нашег средњег века очекује праведан суд историје, Политика, 19. мај 1963, 22 (= *Књижевни и културни рад Константина Философа*, у: Стара књижевност, прир. *Ђ. Трифуновић*, Београд 1965, 476–479). *Goldblatt*, Orthography and Orthodoxy. Constantine Kostenečki's Treatise on the Letters (Skazanie izъjavljenno o pismenex), Firenze 1987, 59, 61, 65–67, 71, 74–75 скренуо је својевремено пажњу на прилично суздржане и не баш похвалне оцене српске науке, и не само српске, о „Сказанију“, у којима препознаје упорно опстојавање ставова првих издавача и истраживача овог дела, Ђуре Даничића, Ватрослава Јагића или Стојана Новаковића.

[3] Уп. *Ђ. Трифуновић*, Кратак преглед југословенских књижевности средњега века. Записи са предавања, Филолошки факултет, Београд 1976, 121. Слична оцена Константиновог стила дата је и за његов животопис Стефана Лазаревића, *Поповић*, Преглед, 40; *П. Поповић*, Стари српски животописи XV и XVII века, предговор у књизи Старе српске биографија XV и XVII века, СКЗ, Београд 1936, LII; *Кашанин*, нав. дело, 422.

[4] Делове „Сказанија“ превела је и коментарисала проф. Гордана Јовановић, и они су објављени 1989. године у серији „Стара српска књижевност у 24 књиге“, Константин Филозоф,

У светској науци одавно је уочен значај „Сказанија“ као једног од „најважнијих споменика јужнословенске културе XV в.“.[5] Међутим, интересовање истраживача углавном је било усмерено на основну тему која је представљена у наслову дела и првенствено у контексту лингвистичких и књижевно-историјских истраживања.[6] За традиционалну историјску науку, засновану на реконструкцији политичких или војних догађаја, „Сказаније о писменех“ није било од посебног интереса, док је за друштвену и културну историју средњега века оно остало, из различитих разлога, скоро непознато.

Последњих деценија повремено се указивало на значај овог Константиновог дела за шира друштвена истраживања српске средњовековне прошлости. Димитрије Богдановић је сматрао да „са књижевног и културно-историјског становишта, Константиново ‘Сказаније’ је важан документ времена и менталитета“.[7] Известан излазак из области граматике и језика учинила је професорка Гордана Јовановић једном својом кратком расправом,[8] у којој се „Сказаније“ препознаје као могући извор за истраживање разноврсне друштвене стварности и праксе у српском друштву почетком XV века. Рад представља покушај да се идентификује неколико фрагментарно и несистематски представљених појава из „Сказанија“ и да се доведу у везу са претпостављеним народним веровањима, уз преузимање података директно из наше богате етнографске грађе XIX и XX века. Даља истраживања у том правцу нису предузимана.

Повест о словима. Житије деспота Стефана Лазаревића, књ. 11, Београд 1989, 41–70. Нешто касније, појавио се бугарски превод „Сказанија“ у целини, али без детаљнијих коментара: Константин Костенечки, Съчинения. Сказание за буквите. Житие на Стефан Лазаревич, изданието е подготвено от *А. М. Тотоманова*, Славянска библиотека, Славика, София 1993, 7–134. Садржај „Сказанија“ је доступан и на енглеском језику у облику “a *Critical Paraphrase* and extensive *Commentary*”, како је свој труд описао аутор лично, *Goldblatt*, Orthography and Orthodoxy, vii, 99–338.

[5] *П. А. Сырку*, Очерки из истории литературных сношений Болгар и Сербов в XIV–XVII веках, Сборник ОРЯС ИАН 71 (1901) № 2, CXL.

[6] Поменута тема обрађивана је у многим радовима, а овом приликом указао бих на постојање неколико већих и новијих студија: *H. Schultze*, Untersuchungen zum Aufbau des Skazanie o pismenechь von Konstantin von Kostenec. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen, Göttingen 1964 (ова докторска теза била ми је доступна захваљујући љубазној предусретљивости проф. Ђорђа Трифуновића који ми је позајмио свој примерак); приказ дисертације у: *Ђ. Трифуновић*, Приказ: Hans Schultze, Untersuchungen zum Aufbau…, Прилози КЈИФ 32 (1966) 270–274; *Goldblatt*, Orthography and Orthodoxy; *H. Goldblatt*, The Church Slavonic Language Question in the XIVth and XVth Centuries. Kostenečki’s ‘Skazanie izъjavljenno o pismenex’, edd. *R. Picchio* and *H. Goldblatt*, Aspects of the Slavic Language Question, vol. 1: Church Slavonic — South Slavic — West Slavic, vol. 1, New Haven 1984, 67–98; *Куев, Петков*, нав. дело; *П. Е. Лукин*, Письмена и православие. Историко-филологическое исследование „Сказания о письменах“ Константина Философа Костенецкого, Москва 2001.

[7] *Д. Богдановић*, Историја старе српске књижевности, СКЗ, Београд 1991², 216 (прво издање 1980).

[8] *Г. Јовановић*, Трагови народних веровања у „Сказанију о писменех“ Константина Философа, у: Српска књижевност у доба Деспотовине, Дани српског духовног преображења 5, Деспотовац 1998, 205–210.

Наведена запажања поменутих аутора, ма како узгредна или фрагментарна, указују на тематску слојевитост и вишезначност Константиновог дела. По својој несвакидашњој тематици (бар када је реч о средњовековној српској књижевности) и мотивима настанка, као и због посебне склоности писца да се суочи са различитим друштвеним питањима (мада не подједнако детаљно), „Сказаније" је значајно за истраживање разноврсне проблематике којом се бави друштвена и културна историја. У конкретном случају нашег истраживања ово дело постаје важан извор за народну културу, не само у Србији већ и у Југоисточној Европи око 1400. године. Међутим, да би се правилно утврдио његов значај као извора за народну културу, захтева се посебан методолошки поступак. Не треба изгубити из вида да је реч о извору чија основна намера није да представи облике народне културе, нити је његов аутор сматрао посебно вредним да их истакне на начин на који су то чинили каснији писци и истраживачи једне сасвим другачије историјске епохе, времена романтизма.

Народна култура и средњи век

Истраживање народне културе средњовековне и прединдустријске Европе до времена тзв. „открића народа" од стране интелектуалаца крајем XVIII века, суочава се са два основна методолошка проблема: то је дефиниција појма народна култура и постојање прилично оскудне изворне грађе. Кад је реч о првом, отвара се комплексно питање тумачења културе и народа. Предлажем да прихватимо дефиницију културе коју користи Питер Берк, према којој се култура дефинише као систем заједничких значења, ставова и вредности, као и симболичких форми — као што су извођења и артефакти — у којима су они представљени или оличени.[9] Артефакте и извођења требало би разумети у ширем смислу. У прве се, осим оруђа или грађевина, убрајају културне конструкције попут категорија болести, нечистоће, сродства, док извођења обухватају ритуалне облике понашања, као што је светковина или извесна пракса присутна у свакодневици и сл.[10] Културу све слабије разликујемо од друштва, истиче Берк, док се друштво посматра као нека врста културне конструкције.[11]

Од самих почетака истраживања народне културе она се види као традиционална и сеоска, „природна" и „првобитна", наспрам које стоји култура елите склона бржим променама са снажним интернационалним обележјем. Овако схваћен, њихов однос исказан је путем дихотомије „ниска" и „висока"

---

[9] *P. Burke*, Popular Culture in Early Modern Europe, New York University Press, New York 1978, xi.

[10] *P. Burke*, Narodna kultura između povijesti i etnologije, Naše Teme, god. 32, br. 6 (1988) 1553; *P. Burke*, Popular Culture, ed. in chief *P. N. Stearns*, Encyclopedia of European Social History from 1350 to 2000, vol. V, Charles Scribner's Sons 2001, 8.

[11] *Burke*, Narodna kultura između povijesti i etnologije, 1554.

култура или „мала“ и „велика традиција.“[12] Народ се, при том, обично означава дефиницијама које у себи садрже негацију, те он представља неписмене, неуке, оне који не поседују политичку и економску моћ, једном речју „подређене класе“.[13] Међутим, како се култура сагледава као „отворени систем“, поменуте границе између народа и елите не треба сматрати за оштре и непробојне, већ пре флуидне и динамичне. Истраживања народне културе представљена су у низу асиметричних дихотомија у односу на друштвену хијерархијску лествицу, као што су званична и незванична култура, где насупрот овештале и озбиљне званичне културе постоји Бахтинова култура карневалских празника улице и трга;[14] или клирикална и лаичка култура где је писана реч била углавном својина Цркве, на шта је јасно указао Ле Гоф,[15] или се може говорити о култури центра (политичког и верског) и периферије (село и парохија), што је нарочито важно за време пре открића штампе.[16]

Кад је реч о изворима, историчар се суочава са посебном врстом проблема, јер се народна култура преносила и репродуковала углавном усменим путем. За Арона Гуревича то је култура „ћутеће већине“.[17] Она иза себе није оставила писане трагове и о њој сазнајемо углавном посредно, преко текстова који су произашли из пера учених и образованих. То је углавном поглед са стране, односно „аутсајдера“ (онога који је изван културног миљеа који описује),[18] који је, да парафразирам Гуревича, као одраз у „искривљеном огледалу“ што онемогућава потпуни и тачан увид у предмет истраживања.[19] Другачије речено, упућени смо на селекцију и интерпретацију од стране припадника писане и учене културе. То је значило да су такви погледи често могли бити и непријатељски, поготово онда када је извор настао из пера појединца подстакнутог реформистичким жаром да народну културу измени и саобрази схватањима друштвене групе којој припада.[20] Подаци које садржи таква врста извора, били они релативно детаљни и на први поглед драгоцени, нису непристрасни и не могу се непосредно употребити. Поготово уколико су у њима исказани вредносни судови аутора за којег је народна култура оличење „јереси“, „паганизма“, „сујеверја“, „незнања“, „неморала“, „неумерености“, „варварства“ и сл.[21] Један од таквих ревносних реформатора лоше

[12] *R. Redfield*, Peasant Society and Culture, Chicago 1956, 41–43.

[13] *Burke*, Popular Culture, 4–6.

[14] *M. Bahtin*, Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse, Beograd 1978.

[15] *J. Le Goff*, Time, Work and Culture in the Middle Ages, The University of Chicago Press 1980, 153–189.

[16] *W. Christian*, Local Religion in Sixteenth-Century Spain, Princeton University Press, New Jersey 1981; *Burke*, Popular Culture, 7.

[17] *А. Гуревич*, Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства, Москва 1990.

[18] *Burke*, Popular Culture in Early Modern Europe, 68.

[19] *A. Gurevič*, Problem narodne kulture u srednjem veku, Beograd 1987, 170–171.

[20] *Burke*, Popular Culture, 4.

[21] Loc. cit.

праксе и обичаја у средњовековној Србији, који је оставио релативно доста података које можемо сматрати важним за истраживање народне културе, био је Константин Костенечки, прозван „учитељ српски“ или једноставније, „философ“.

Основни правци истраживања

Константин Филозоф као „реформатор“ народне културе. У складу са основним концептом свога дела, Константин се представио као громогласни реформатор у различитим друштвеним областима — од оне у којој преовладава писана реч до различите праксе и извођења усмене културе. Родом је из Бугарске, и знатан период живота провео је у Србији на двору Стефана Лазаревића (1389–1427). Веома образован и учен, Константин је знање стицао у Бугарској, у круговима трновске школе патријарха Јефтимија, а затим на патријаршијском двору српске цркве. Нажалост, о његовом животу не може се детаљније говорити јер су сачувани подаци прилично оскудни. Не знамо поуздано чак ни то да ли је Константин био клирик или мирјанин.[22]

Данас би аутора „Сказанија о писменех“ могли описати као бескомпромисног и нетолерантног човека, који сваку појаву о којој говори сагледава у идеолошкој и догматској равни.[23] За њега је све јерес, како погрешна употреба појединих слова у писању, тако и постојање појединих обреда присутних у друштвеном животу парохије, неправилно извођење других или упражњавање недозвољених кулинарских вештина.[24] Основни ауторитети на које се Константин позива јесу Свето писмо, предање светих апостола и светих отаца, као и одлуке канонски признатих сабора Цркве. У том погледу, не би требало сматрати необично што је Константин читаво једно поглавље у делу чија је основна тема правопис, посветио историјату „сабора светих отаца“.[25]

---

[22] О животу и делу Константина Философа Костенечког постоји више радова међу којима, уз оне наведене у нап. 6, издвајам следеће: *Поповић*, Стари српски животописи, V–LXVII; *Ю. Трифоновъ*, Животъ и дейность на Константина Костенецки, Списание на БАН 66 (1943) 223–292; *Кашанин*, нав. дело, 394–423; *Трифуновић*, Кратак преглед, 118–121; *Богдановић*, нав. дело, 214–219; *Куев, Петков*, нав. дело, 11–20; *Н. Гагова*, Константин Костенечки, съставител *А. Милтенова*, История на българската средновековна литература, Изток–Запад 2008, 647–656.

[23] У науци је веома јасно истакнут догматски карактер „Сказанија о писменех“, што се недвосмислено види у наслову књиге Харвија Голдблата „Orthography and Orthodoxy“; cf. *H. Goldblatt*, On the Theory of Textual Restoration Among the Balkan Slavs in the Late Middle Ages, Ricerche slavistiche 27–28 (1980–1981) 123–156; *Goldblatt*, The Church Slavonic Language Question, 67–98. Сличних ставова је и Герхард Подскалски који је у својој књизи представио „Сказаније“ у поглављу посвећеном догматици и апологетици, cf. *G. Podskalsky*, Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien (865–1459), München 2000, 260.

[24] *Schultze*, op. cit., 163–165 укратко је представио наведене „јереси“ из Гл. 29. Он реч *јерес* ставља под знаке навода, јер с правом сматра да се у конкретном случају поменутог поглавља Константинов појам „јерес“ не односи на „Häresie im Sinne von Irrlehre“, већ на „religiös-moralische Vergehen“ или „religiös-moralische Unsitten“, ibid., 163, 166.

[25] У Гл. 28. **О съборѣх стꙑх ѡць** представљен је кратки историјат васељенских и помесних сабора Цркве, *Ягичь*, Разсуждения, 449–453.

Са друге стране, можда је мање необично што се поглавље о саборима налази у оном делу књиге у којем се разобличавају непожељни обичаји и понашања који су били присутни у свакодневици верског и друштвеног живота његовог времена. Своју друштвену ангажованост Константин описује стиховима из Светога писма, користећи се мотивом Христа који осуђује запостављање Божанског закона у корист „заповести“ и „обичаја“ људских (Мк 7, 8–9).[26] „Наоружан“ поменутим ауторитетима и освештаном традицијом Цркве,[27] он са извесном лакоћом и без већег двоумљења изриче оптужбе за јерес, паганство, варварство или „бабунство“ и „сеоску“ праксу.[28] Себе не види као иноватора или ствараоца новог, како каже, оног који „саставља књиге“, већ као оног који „разобличава“ и „исправља“ грешке, заблуде, „изопаченост“ (**раꙁвраштеније**) и *јерес*.[29] Чак ако и данас нема јереси, упозорава на једном месту, има толико „изопачености“ којих се треба ослободити.[30] Овог се подухвата прихватио драговољно, подстакнут божанским провиђењем, а себе пореди са неуморном пчелом.[31] На почетку двадесет и деветог поглавља Константин описује јерес као поделу која раздваја људе и чије порекло лежи у незнању,[32] док је разобличење први корак ка њеном уништењу и нестанку.[33] Он позива да се спале неправилно исписане књиге и „истребе“ обичаји и све друго што може да допринесе ширењу омражене „изопачености“ и „јереси“.[34]

Слични погледи у вези са извесним обичајима и веровањима у култури лаика, али и нижег клира, исказани су и у другим крајевима хришћанске Европе Константиновог времена.[35] У грчком свету су, такође, познате осуде теолога и догмате Јосифа Вријенија извесних обичаја и праксе раширених

---

26 Исто, 454.

27 Константин је склон да практични значај неопходних знања у борби против лоших обичаја, „изопачености“ и јереси опише војничком терминологијом (**ѡпльчати сє**), што је учинио приликом дигресије посвећене горепоменутим црквеним саборима, уп. исто, 452.

28 **Ꙗко χраниши нѣкаа баб8н᾽ска ꙁдє и оут᾽врьждаєши, ꙗжє въ въсєχ навычє**, исто, 454; уп. превод А. М. Тотоманове „както тук спазваш и утвърждаваш разни вълшебства, които си научил по селата“, Константин Костенечки, Съчинения, 98.

29 **Ꙁлобоу потьщаχом᾽ сє ѡбличити** или **растлѣнїє ѡбличити**, *Ягичь*, Разсуждения, 419, 426, passim; Константин Философ, Повест о словима, 46, 64, 69, passim. Уп. *Сырку*, нав. дело, CXLIV; *Schultze*, op. cit., 140, 162, 166, passim; *Трифуновић*, Приказ, 271–272; *Goldblatt*, On the Theory, 127–128; *Goldblatt*, The Church Slavonic Language Question, 71.

30 **Нн҃ѣ жє, ащє и нє єрєсь, нь толика с8ща раꙁ᾽вращтєнїа, ѡ коєи прѣждє оупраꙁ᾽днитисє єс҃**, *Ягичь*, Разсуждения, 449; Константин Костенечки, Съчинения, 92.

31 Гл. 38, *Ягичь*, Разсуждения, 387; Константин Философ, *Повест о словима*, 69.

32 *Ягичь*, Разсуждения, 484, 453; cf. *Schultze*, op. cit., 162, 167.

33 *Ягичь*, Разсуждения, 386, 431, 453, 458–459, passim.

34 **Ктом8 ни въ чтожє потрѣбна, раꙁвѣ огню** или **истрѣбити корєнїє раꙁ᾽вращєнїа**, и друге сличне изјаве у тексту, *Ягичь*, Разсуждения, 399, 431, 456, passim; Константин Философ, Повест о словима, 55, 66.

35 У Европи последњих деценија XIV и првих деценија XV века, било је више учених појединаца, углавном припадника клира и хуманистичких писаца, који су проповедали и писали против народне културе као што су, на пример, Св. Бернардино Сијенски у Италији или Никола де Кламанж (Nicolas de Clamanges) у Француској и др., *Burke*, Popular Culture in Early Modern Europe, 217.

међу верницима Крита, који су неретко слични онима које напада и Константин у Србији (овде обухваћени под називима „крвојастије", предвиђање будућности према гласу птице, правилно чињење знака крста, веровање у исцелитеље, и сл.).[36] Као у случају многих других ревносних „изобличитеља" и реформатора, Константинове намере биле су свеобухватне и тоталне. Он је веома добро разумео основне механизме реформе — она се спроводи од центра ка периферији. Пред собом је имао примере како из даље тако и блиске прошлости: некадашње ширење хришћанства из Јерусалима, или Јефтимијеве реформе из Трнова, престонице бугарског царства, чији је присталица и сам био. Тако и сада, „семе исправљенија" треба да исходи из новог центра, „главног града", како назива Београд.[37]

Основне методе у анализи садржаја „Сказанија о писменех" као извора за народну културу. У контексту истраживања народне културе не треба изгубити из вида да „Сказаније" поседује основне одлике извора који је произашао из пера припадника учених и образованих. То значи да изнете податке о понашању и обичајима обичног света не би требало узимати дословно, већ као интерпретацију аутора који није имао за циљ да нешто прецизно опише и разуме, већ пре да „изопачено" разобличи и погрешно „исправи". Ипак, основна идентификација веома оскудно описаних појава и обичаја могућа је применом компаративне методе. Она је двојака, и са једне стране узима у разматрање податке из других савремених, средњовековних извора, поготово оних који не припадају истом жанру, док са друге, има увид у богату етнографску грађу која се почела систематски сакупљати од почетка XIX века.

Средњовековних извора за истраживање народне културе нема много, подаци су оскудни, фрагментарни и непотпуни. Ипак, као једна од важнијих врста, али не и једина, издвајају се правни споменици, пре свега они намењени пастирској служби средњовековне Цркве. За наше истраживање од извесне важности су Номоканон св. Саве (поч. XIII века)[38] или Пуна и Скраћена Синтагма Матије Властара (друга четвртина XIV века),[39] али знатно већи значај имају правни споменици настали из потребе непосредне пастир-

[36] *L. Oeconomos*, L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIVe siècle d'après une page de Joseph Bryennios, Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance Mélanges Ch. Diehl I, Paris 1930, 225–243.

[37] *Ягичь*, Разсуждения, 445.

[38] Законоправило или номоканон светога Саве, Иловички препис 1262. година. Фототипија, прир. *М. М. Петровић*, Горњи Милановац 1991 (= даље у тексту Иловички препис Номоканона); знатан део овог правног споменика објављен је и преведен на савремени језик: Законоправило светога Саве I, приредили и превели *М. М. Петровић* и *Љ. Штављанин-Ђорђевић*, Историјски институт, Београд 2005.

[39] Матије Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила. Словенски превод времена Душанова, изд. *С. Новаковић*, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, I од. књ. IV, СКА, Београд 1907 (= даље у тексту Синтагмат); *Т. Флоринский*, Сокращенная Синтагма Матвея Властаря при Законнике Душана по Ходошскому списку (XV в.), Памятники законодательной деятельности Душана, Царя Сербов и Греков, Киев 1888, Приложения V, 95–203.

ске праксе, као што су Епитимијни номоканони или различити мањи зборници епитимија.[40] Међутим, у односу на основну тему истраживања, ова врста извора има озбиљних недостатака с обзиром на мотиве настанка и њихову основну намену. Да би се могли правилно користити, неопходно је имати у виду Гуревичеву горепоменуту метафору о „искривљеном огледалу“,[41] док се у односу на „Сказаније“ њихова основна мана препознаје у томе што не садрже податке о конкретним догађајима у којима би се могла препознати практична вредност постојећих правила, одредби и забрана. У том погледу, суочавање ове врсте историјске грађе са подацима из Константиновог дела може бити од обостране користи. Поједини његови пасуси успешно попуњавају наведене празнине правних текстова указујући на њихов практични значај у верском и друштвеном животу, док са друге стране, црквеноправни извори помажу да се делови из „Сказанија“ који нам нису увек јасни, поставе у контекст познате проблематике пастирске праксе, омогућивши нам да их прецизније разумемо и оценимо.

Важно методолошко питање у истраживањима народне културе у средњем веку односи се и на употребу етнографске грађе која се систематски почела бележити и сакупљати неколико векова касније. Таква врста материјала може бити од користи за историчара и обично се сагледава у контексту „дугог трајања“ и спорих промена којима је, уосталом, обележена историја народне културе.[42] Међутим, приликом употребе такве врсте грађе захтева се високи степен опрезности, те Питер Берк предлаже комбинацију компаративне и регресивне методе која не подразумева директно преношење материјала из етнографских истраживања каснијег времена у раније историјске епохе. Основни је циљ, сматра он, да се дâ „смисао преживелим фрагментима“, а не да се нађе замена за непостојеће податке.[43] На тај начин избегава се прескакање миленијума историјског искуства којем је била склона традиционална етнолошка наука, и као мит одбацује се стара и дубоко

---

40 О значају Епитимијног номоканона и мањих зборника епитимија за истраживање различитих питања из друштвене и културне историје средњовековне Србије, в. *С. Бојанин*, Забаве и светковине у средњовековној Србији (од краја XII до краја XV века), Историјски институт — Службени гласник, Београд 2005, 25–33; *Станоје Бојанин*, Парохијска заједница у огледалу српских пенитенцијалних зборника, ур. *С. Ћирковић, К. Чавошки*, Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора, Зборник радова са научног скупа одржаног 19–21. марта 2009, Одбор за изворе српског права САНУ, Београд 2009, 261–283.

41 В. горе нап. 19. Једно од поглавља своје књиге о народној култури у средњем веку Арон Гуревич је посветио испитивању латинских „покајничких књига“ као извора за наведену тему. Методе примењене у његовом раду показале су се подстицајним за истраживање материјала Цркве словенског језика ради испитивања сложених друштвених односа у парохијској заједници средњовековне Србије, уп. *Бојанин*, Парохијска заједница, 267.

42 Важности богатог етнографског материјала сакупљеног током XIX и почетка XX века за истраживање народне културе XV–XVII века истакао је *R. Muchembled*, Popular Culture and Elite Culture in France 1400–1750, Louisiana State University Press, 1985, 12–13, мада без детаљнијег разматрања методе њихове употребе, иако је реч о различитим историјским епохама.

43 *Burke*, Popular Culture in Early Modern Europe, 87.

укорењена идеја романтичарске епохе о непромењивости народне културе и њено сагледавање изван историјског контекста.[44]

Различити обичаји у исхрани — „крвојастије“

Основни предмет нашег истраживања садрже 26, 29. и 30. поглавље „Сказанија“,[45] јер се у њима налази највише података о „извођењима“ и „артефактима“ који би се могли сврстати под назив народна култура. У овој студији, подаци из наведених поглавља проблемски су представљени откривајући нам постојање различитих концепата при дефинисању одређених друштвених питања. Груписани су у три основне целине: једна се односи на начин исхране, друга на организацију простора и времена свакодневице која је у тесној вези са концептима светог и профаног и трећа на незваничне обреде и неправилна извођења. Највећи део своје грађе Константин је разврстао у неколико посебних целина унутар двадесет и деветог поглавља и представио као пет савремених „јереси“ српског средњовековног друштва.[46]

Једна од најопаснијих, јесте једење крви, тзв. *крвојастије* (**кръвоꙗстїѥ**), којом Константин отпочиње своју листу јереси,[47] али не пропушта прилику да и на другим местима у своме спису осуди поменуту праксу (Гл. 26). Основне аргументе своје осуде проналази у новозаветним одлукама *Апостолског сабора* у Јерусалиму када је једење крви сврстано у исту групу са идолопоклонством и блудом (Дап 15: 20, 29) или указује на старозаветно објашњење да је крв душа животиње (V Мој 12: 23).[48] Он следи ауторитет Светога писма осуђујући *крвојастије* као нечисто и жестоко напада све оне који га упражњавају, а посебно припаднике свештенства. Међу прекршиоце ове „Божанске заповести“, Константин убраја и оне који сами не једу крв, већ то допуштају другима или је пак дају својој деци. Посебну врсту осуде заслужују они који су се придржавали поста средом и петком када ни вино нису пили, али су зато, не сматрајући за грех, током мрсних дана упражњавали *крвојастије*.[49]

Забрана једења крви у средњовековној хришћанској цркви преузета је из Мојсијевих књига у којима је крв представљена као душа животиње (I Мој

---

44 Ibid, 82–87. Слична гледишта постоје и у савременој етнологији која све више уочава значај процеса и развоја у односу на раније истицани континуитет и непромењивост, *H. Bausinger*, Etnologija: od proučavanja starine do kulturologije, Beograd 2002, 79–96.

45 *Ягичь*, Разсуждения, 444–447, 453–458, 458–461.

46 О свакој од наведених јереси појединачно, в. *С. Бојанин*, Пет „јереси“ Константина Филозофа Костенечког, ур. *Г. Јовановић*, Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности II, научни скуп Деспотовац — Манасија, 19–28. август 2010, Дани српског духовног преображења XVIII, Деспотовац 2011. (у припреми за штампу).

47 *Ягичь*, Разсуждения, 453–454.

48 Исто, 448, 453.

49 Исто, 446, 453–454.

9: 4; III Мој 17: 11, 14).[50] Одатле је прешла у Нови завет и касније у канонско право у виду апостолског 63. и у нешто другачијој интерпретацији у трулско 67. правило,[51] а затим у низ мањих пенитенцијалних зборника да би постала део пасторалне поуке средњовековне цркве. У поменутим правним текстовима осуду једења крви прати забрана конзумације удављене, угинуле и нечисте животиње, те се *крвојастије* сагледава као нешто нечисто и стога се одбацује. Ова порука Цркве могла је имати „цивилизаторску улогу" у погледу спречавања ширења потенцијалних зараза и болести, сматра Арон Гуревич приликом разматрања латинских пенитенцијалних текстова из раног средњег века у којима се понавља забрана једења крви.[52] Такође, ова забрана стоји у тесној вези и са осудом опијања и прождрљивости, односно угађања стомаку и другим телесним страстима, о чему ће бити речи.

О каквом то обичају говори Константин? Термин *крвојастије* јасно означава једење, а не пијење крви. У *гранама* Светосавског номоканона *крвојастије* је формулисано као забрана једења „меса у крви".[53] Глосе уз преводе Номоканона и Синтагме Матије Властара још речитије објашњавају наведену појаву. У првом правном споменику „једење крви" је представљено као конзумација „кобасица",[54] а у другом, „крвавица".[55] Обе глосе унесене су у текст трулског правила (VII век) у којем се конзумација крви интерпретира као нарочита вештина спремања хране у намери да се угоди стомаку, те је и као такву правило забрањује.[56] У коментару правила Валсамон, угледни византијски правник и високи представник цркве с краја XII века, напомиње да

---

50 Старозаветни табу једења крви, угинуле и удављене животиње, као и тумачење крви као душе животиње дуже време су предмет антрополошких истраживања која превазилазе тему овога рада, cf. *J. W. Watts*, Ritual and Rhetoric in Leviticus. From Sacrifice to Scripture, Cambridge University Press 2007.

51 Уп. Законоправило светога Саве I, 147–148, 459. *Кујев, Петков*, нав. дело, 63, уз апостолско правило не наводе и правило Трулског сабора чији је садржај у контексту Константинове осуде *крвојастија* знатно важнији.

52 *A. Gurevič*, Problem narodne kulture, 154. О појединим латинским пенитенцијалним текстовима раног средњег века у којима је прописана покора због једења крви и удављене животиње, о објашњењу забране у контексту хришћанске благости и дивљаштва пагана у време христијанизације германских земаља (писмо папе Григорија III св. Бонифацију) и разлике у односу на почетке ширења хришћанства описаних у Новом Завету, и сл., *H. Schmitz*, Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt, Mainz 1883, 320–322.

53 **ꙗдоущихь меса вь крьви**, Законоправило светога Саве I, 84–85, 102. За старију редакцију старословенског превода и за грчки текст, *В. Н. Бенешевич*, Древне-славянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. I, ИАН, Санктпетербург 1906, 32, 49.

54 **ѥже гл(агол)ють кльбасы**, Законоправило светога Саве I, 459; за глосу видети: *V. Jagić*, Opisi i izvodi iz nekoliko južno-slovinskih rukopisa: Krmčaja ilovička godine 1262, Starine JAZU VI (1874) 82.

55 **ѥже ѥсть крьвавица**, Синтагмат, 456.

56 **Нѣции оубо оугождениꙗ ради чрѣвнаго крьвь коѥго любо животна хиторстию нѣкоѥю створають снѣдноу ѥже гл(агол)ють кльбасы. и тако крьвь ꙗдеть**, Законоправило светога Саве I, 459; за старији словенски превод: *Бенешевич*, Древне-славянская Кормчая, 186–187; грчки текст: The Council in Trullo Revisited, ed. *G. Nedungatt*, *M. Feathersotne*, Kanonika 6, Pontificio Istituto Oriental, Roma 1995, 149. Cf. *H. Ohme*, Die sogenannten 'antirömischen' Kanones des Concilium Quinisextum (692) — Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche, edd. *G. Nedungatt, M. Feathersotne*, The Council in Trullo Revisited, 315–316.

му је познато да становници Адријанопоља „једу крви" тако што на неки посебан начин спремају храну.[57] Изгледа да црквене забране и претње одлучењем нису биле довољне да надвладају поменуту праксу, што је својевремено навело цара Лава VI Мудрог (крај IX века) да преступ санкционише телесним и имовинским, односно високим новчаним казнама.[58] У Властаревој Синтагми царев закон нашао је своје место уз поменута канонска правила,[59] а наведена проблематика увруштена је и у скраћену Синтагму, компилацију српских правника из времена Душановог законодавства.[60]

Израз „једење крви", слично као и „једење" меса, рибе, сира, јаја и др. не подразумева конзумацију у сировом или необрађеном стању. Такође, употреба крви у исхрани није морала да буде у виду „кобасице" или „крвавице", како сугеришу наведене глосе у српскословенским средњовековним преводима, нити се она морала припремати заједно са месом. О каквим се све кулинарским вештинама радило, како се каже у трулском правилу, не може се прецизније рећи. Ипак, конзумација крви могла је бити и веома једноставан оброк када се крв пржила и јела. Податке о томе садржи један краћи пенитенцијални текст који се позива на ауторитет св. Јована Златоустога. У њему се налази упутство намењено парохијском свештенству о дозвољеним и недозвољеним начинима припреме хране приликом организовања гозбе поводом *йомена свеШом*. Као недозвољени оброк изричито се помиње једење крви са месом или њено пржење, уз претњу губитка благослова и хришћанске сахране.[61]

Праксу употребе крви у исхрани Константин не осуђује због њених лоших утицаја на телесно здравље појединца. Он је првенствено сагледава на идеолошком плану и зато је сматра за „јерес". Као ревносни поборник дословног поштовања правила хришћанске Цркве, он *крвојасШије* ставља раме уз раме са другим облицима неисправног упражњавања хришћанске вере. У православном хришћанском свету Латини су се доводили у везу са онима који не поштују наведена правила против једења крви и удављене животиње. Изгледа да су Константину били познати и полемички списи против Латина присутни у различитим црквеним књигама битним за пастирску делатност православне средњовековне цркве.[62] У њима је *крвојасШије*, као и низ других

---

57 Patrologiae cursus completus, Series graeca 137, ed. *J.-P. Migne* (1865) 747–748.

58 58. новела цара Лава VI Мудрог, Les Novelles de Léon VI le Sage, texte et traduction publiés par *P. Noailles* et *A. Dain*, Paris 1944, 217–218; cf. *S. N. Troianos*, The Canons of the Trullan Council in The Novels of Leo VI, edd. *G. Nedungatt, M. Feathersotne*, The Council in Trullo Revisited, 195.

59 Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων VI, edd. *G. A. Rhalles, M. Potles*, Athena 1859, 431–432; за српскословенски превод, Синтагмат, 457 у којем је новела наведена као 57.

60 *Т. Флоринский*, Сокращенная Синтагма, 195–196.

61 **Аще ли кто крьвь емле или ꙗсть сь месы или сьжизае ѡгнемь, да есть лихь благословениꙗ до живота и егда ѹмреть, да се не погребеть**, *V. Jagić*, Sitna gradja za crkveno pravo, Starine JAZU V (1874) 148. О значају овог црквеноправног споменика за истраживање друштвеног и верског живота у парохији, в. *Бојанин*, Парохијска заједница, 261–283.

62 Ради се о текстовима широко распрострањеним у словенској средњовековној рукописној грађи, од Светосавског номоканона до требника и зборника мешовитог састава, који су

обичаја, понашања, гестова и верских формула означено као одлика „латинске јереси“.[63]

Иза искључивих Константинових погледа и осуда изложених у „Сказанију“, открива се постојање различитих концепата исхране у средњовековној Србији. Многи добри хришћани, признаје аутор, који се свакодневно придржавају црквених прописа о посту средом и петком, конзумирање крви (у виду јела) не сматрају за нешто што је супротно хришћанској вери, а понајмање то виде као јеретичко дело. Чак ни појединци из врхова српске православне цркве, као што је био митрополит Исидор, нису предузимали посебне мере како би се наведена пракса сузбила или потпуно укинула.[64] Различити концепти опстојавали су и онда када би се извесне навике измениле. Вероватно су многи под утицајем општег става Цркве напуштали једење крви, али су је и даље сматрали корисном у дечијој исхрани. Узрок за наведене преступе Константин види у незнању и неупућености, и посебно га је чинило гневним када су родитељи из незнања, како сматра, цитирајући стихове апостола Павла (I Кор 7: 14), нечистом храном скрнавили, „светост деце“ своје.[65]

У сваком случају, за све оне који су упражњавали *крвојастије*, оно превасходно није морало имати религиозно, ни култно обележје, нити је таква врста исхране обавезно сматрана као одлика појединих верских група и конфесија. У њему се, пре свега, могу препознати извесне вештине у спремању хране, од којих су неке временом напуштене или заборављене, а неке друге се и до данашњих дана широко упражњавају и цене.

Различити концепти светог времена и простора

У Константиновом списку јереси из двадесет и деветог поглавља открива се постојање различитих концепата времена и простора, односно светог и профаног, који су имали знатан утицај на друштвену свакодневицу парохије и локалне заједнице. Под ознаком „друга јерес“, Константин наводи разли-

---

обично преведени са грчког језика, cf. *А. Попов*, Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против Латинян (XI–XVв.), Москва 1875. Реч је о врсти књижевног дела које је требало да на практичном плану опреми православног хришћанина да препозна „неправилности“ које су постојале у учењу и пракси римокатолика. О поменутим саставима и њиховом значају за друштвени и верски живот у Византији cf. *T. M. Kolbaba*, The Byzantine Lists: Errors of the Latins, Illinois Medieval Studies, University of Illinois Press, Chicago 2000.

63 *Попов*, нав. дело, 48, 54, 62, 260. *Сырку*, нав. дело, CVI, дословно разуме Константинове речи када у осуди *крвојастија* види могуће „западне“ и „богомилске“ утицаје „у Срба“, не препознавајући идеолошки језик „Сказанија“. *М. Петровић*, Константин Философ — Костенечки о бабунима — богумилима у Београду у XV веку, ИЧ XLVIII (2001) Београд 2002, 77, 78, 80–81, позива се на састав против Латина из Светосавског номоканона да би у осуди *крвојастија* препознао само римокатоличку праксу, занемарујући динамичан однос између црквеног и званичног, односно лаичког и народног концепта исхране у средњовековној Србији.

64 Уп. *Ягичь,* Разсуждения, 446. О митрополиту Исидору, в. *С. Вуковић*, Српски јерарси од деветог до двадесетог века, Београд — Подгорица — Крагујевац 1996, 208–209.

65 *Ягичь,* Разсуждения, 453.

чите облике веровања и праксе које означава не само као „јеретичке", већ и „јелинске", односно „паганске".

Сви дани у парохији нису имали подједнак значај. Сегментација времена на свете дане празника и поста и оне друге, „просте", из црквеног календара, суочавала се са потпуно другачијом поделом, на „добре" и „зле" дане.[66] Према таквој подели, поједини дани и делови дневног циклуса (односно дана и ноћи) имали су одређена квалитативна својства која су утицала на активност појединца и свакодневну комуникацију у парохији и жупи. Приликом обављања или започињања уобичајених послова требало је пазити на распоред наведених дана. Слично је и са обичајима који су пратили смену дана и ноћи обележену смањеним интензитетом друштвених активности. Тада су се људи по заласку сунца повлачили у своје домове и избегавали најуобичајеније облике комуникације, као што је позајмљивање ватре са огњишта или изношење било које ствари из куће.

У наведену групу „јереси" Константин убраја и веровање у предвиђање непосредне будућности према оглашавању појединих животиња и птица као што су, на пример, лисица, врана или петао.[67] Заправо, он у целини преноси поглавље из Епитимијног номоканона, незнатно га модификујући, преузимајући етикетирање наведене праксе и веровања као „старе јелинске обичаје" (**дрєвныѥ єллин҆скыѥ обычаѥ**).[68] Погрешно би било сматрати да сумарни приказ непожељних обичаја и веровања преузет из црквеноправних споменика има само књижевно обележје и да није утемељен у постојећој пракси. Уношење поменутог пасуса у „Сказаније" говори сасвим супротно. Заправо, цео пасус добија на значају када се суочи са другим савременим изворима или са подацима из етнографске грађе сакупљене знатно касније, током XIX и XX века. То нарочито бива плодоносно када је реч о веровању у „добре" и „зле" дане[69] или о тумачењу оглашавања петла или вране у фолклорној традицији наше непосредне прошлости.[70]

---

66 *Исто*, 454–455; краћа белешка: *Сырку*, нав. дело, CVIII, и *Schultze*, op. cit., 165. За разлику од појединих циклуса године који су астрономске природе, увођење седмице и квалитативне разлике између појединих дана у години културна је творевина. На свакодневицу људи у касносредњовековној и прединдустријској Европи паралелно су утицали црквени календар са светачким празницима и лаички календар „добрих" и „злих" дана, cf. *E. Muir*, Ritual in Early Modern Europe, Cambridge University Press 1997, 56.

67 *Ягичь,* Разсуждения, 455; *Daničić*, nav. delo, 34. Наведени пасус из „Сказанија" послужио је као материјал за лексичка истраживања, *Г. Јовановић*, Нека лексичка питања у „Сказанију о писменех" Константина Филозофа (Константина Костенечког), НССуВД 35/1 (2006) 290.

68 *Ягичь,* Разсуждения, 454–455; *А. Павлов*, Номоканон при большомъ требнике. Его история и тексты, греческий и славянский, с обяснительными и критическими примечаниями, Москва 1897[2], 43.

69 Средњовековни рукописи, поготово они мешовитог састава, садрже спискове и табеле „добрих и злих дана" за сваки месец појединачно и таква врста текста у науци сврстана је у апокрифну књижевност.

70 *М. Ђ. Милићевић*, Живот Срба сељака, Београд 1894[2], 66, 67, 68; *Д. Братић*, Певање петлова, ГЕИ 34 (1985) 87–96. Уп. *Куев, Петков*, нав. дело, 67.

У наведеним осудама препознајемо различите ритмове свакодневице, одређене појединим данима или деловима дана којима је придавано различито значење. За највећи број верника поштовање „добрих“ и „злих“ дана није искључивало поштовање црквене поделе времена на свете дане празника. Са своје стране, Црква се противила поменутом веровању и стално била на опрезу да не изгуби монопол над друштвеним временом парохије.[71]

Концепт светости простора и времена празника из „Сказанија“ заснован је на новозаветном мотиву Христовог протеривања трговаца из храма (Мт 21: 12; Јов 2: 15), који је у средњовековним црквама релативно често осликаван као део циклуса Христовог живота.[72] У контексту чувања светог простора цркве треба сагледати Константинову осуду „треће јереси“, коју је представио као „велику“, док су извесна извођења описана као „рушење Божјег храма“.[73] Поводом ове „јереси“ Константин позива да се и поред многобројних, како каже, „више од шездесет римских јереси“, „прво наше искорене“.[74] Заправо, посреди су извођења практикована од локалног свештенства која, према мишљењу писца, нису била у складу са светим даном празника и светим простором цркве. Уместо да верницима пожели срећан ускршњи празник поздравом „Христос Васкрсе!“, свештеник „ногом у уста удара царицу“.[75] Иако овај сажети опис остаје и даље загонетан, у њему се јасно препознаје основна намера аутора да неправилну праксу пре осуди и вербално понизи (у намери да је укине), него да је, и у основним цртама, опише. Изгледа да о сличном, ако не о истом обичају Константин говори и у наредном поглављу

---

[71] Познати проповедник прве половине XV века св. Бернардино из Сијене, био је громогласни противник различитих неправилности које су постојале у многим областима верског и друштвеног живота, међу којима је било и веровање у „зле“ и „добре“ дане, *Muir*, op. cit., 74–75. О контроли друштвеног времена од стране Цркве, *А. Гуревич*, Категорије средњовековне културе, Нови Сад 1994, 170; cf. *Muir*, op. cit., 74–78.

[72] *Ягичь,* Разсуждения, 456. Осликавање поменуте ликовне композиције у цркви имало је, између осталог, и функцију да ширем аудиторијуму верника укаже на значај чувања раздвојености сакралног од профаног простора, нарочито приликом масовних светковина када је она могла бити занемарена, *Бојанин*, Забаве и светковине, 147.

[73] *Ягичь,* Разсуждения, 456.

[74] Исто, 456; Константин Костенечки, Съчинения, 100 (превод Тотоманове). Cf. *Goldblatt*, Orthography and Orthodoxy, 168; *Podskalsky*, op. cit., 263. У једном од горепоменутих анти-латинских састава наводи се прецизна бројка од 72 јереси које постоје „у Франака“, *Попов*, нав. дело, 260.

[75] *Ягичь,* Разсуждения, 456–457; *Daničić*, nav. delo, 34. У називу „царица“ истраживачи препознају црквену грађевину, *Трифоновъ*, нав. дело, 271 или *Schultze*, op. cit., 164. *Куев, Петков*, нав. дело, 64 под утицајем Трифонова склони су да наведено место разумеју тако да су се црквена врата отварала ударцем ногом, што би наводно требало да симболише разваљивање врата Ада од стране Христа, мада се такво тумачење из самог текста не може недвосмислено препознати. Без већег упоришта у Константиновом опису јесте и домишљање *Сырку*, нав. дело, CVII, а које прихватају Кујев и Петков, када у осуди препознају и организовање сеоских светковина поводом црквене славе и великих празника око цркве или у самој цркви. Изгледа да се овде ради о обичају који је за Константина много „опаснији“, односно о знатно „већој јереси“ него што су то плесови и гозбе у порти цркве. О проблематици преплитања светог и профаног простора у времену светковине, в. *Бојанин*, Забаве и светковине, Гл. „Панађур“ и Гл. „Помен светом“.

свога дела, према којем свештеник „сваке године на дан празника великог" — односно на Васкрс — удара „десном ногом" о „красна врата цркве" опонашајући хромог и тако их излаже смеху и понижењу.[76] Вероватно би то требало да буде сећање на догађај исцељења хромог испред „Красних врата" храма од стране светих апостола (Дап 3: 2) о чему, нешто раније, у истом поглављу пише Константин.

Заправо, о чему то говори наш писац? Да ли су сами учесници, локални свештеници и њихова паства, били склони да у њима виде „разарање" цркве, и на који би начин они описали поменуте догађаје? Следећи важан проблем који се на основу сажетих и кратких примедби препознаје, јесте онај који се тиче извесне праксе драматизације појединих мотива из Светог писма и других црквених текстова у време већих празника заједнице. Уколико би се на основу нејасног описа и могло говорити о постојању одређених драмских извођења, о њиховом садржају не би се могло ништа поузданије рећи.[77]

У непосредној вези с поштовањем светости црквене грађевине — што је посебно било актуелно у време хришћанских празника — јесте однос према инвентару цркве. Овој проблематици Константин посвећује посебну пажњу на крају двадесет и деветог поглавља. На удару његове критике нашли су се поједини припадници парохијског свештенства који у извесним приликама (највероватније празничним) „једу месо и друго јело", односно „пију и једу" из светих црквених сасуда не сматрајући то за светогрђе.[78] Наведена „јерес", каже писац, изазива „смуштеније", било да се поменута пракса обављала пре или после литургијског чина. Нажалост, и овом приликом Константин не доноси детаљније описе, већ тражи аргументе за своје ставове и погледе у старозаветној Валтасаровој гозби (Данило 5) коју нашироко препричава.[79]

Питање правилног извођења и незванични обреди

Како се треба крстити. Најуобичајенији и најједноставнији манифестациони облик којим појединац истиче своју припадност хришћанској вери јесте чињење крста руком преко лица и попрсја. Константин указује на про-

---

76 Гл. 30, *Ягичь,* Разсуждения, 460; *Daničić*, nav. delo, 35. Овом приликом Јагић исказује двоумљење да ли опис треба разумети дословно или не, и уопштено се пита о каквим би то „црквеним обичајима" било речи, *Ягичь,* Разсуждения, 510.

77 *Schultze*, op. cit., 164 и *Goldblatt*, Orthography and Orthodoxy, 298, нап. 24 прихватају као вероватну претпоставку Трифонова да се у наведеном пасусу могу препознати ускршњи фолклорни обичаји, као што је, на пример, драматизација 23. (24.) псалама у појединим крајевима Бугарске са краја XIX и почетком XX века, *Трифоновъ*, нав. дело, 272. Међутим, вероватнија је претпоставка која би указивала на везу са црквеном драмом позног средњег века. Тим пре, уколико се има у виду да је у византијском свету постојала драматизација извесних библијских тема, као што је она о „Три младића у пећи". О проблематици црквеног позоришта у византијском свету, v. *M. M. Velimirović*, Liturgical Drama in Byzantium and Russia, DOP 16 (1962) 349–385.

78 *Ягичь,* Разсуждения, 457–458; *Daničić*, nav. delo, 35.

79 *Ягичь,* Разсуждения, 458.

блем правилног извођења које је у тесној вези са правоверним исповедањем вере.[80] Сваку неправилност означава као „јерес“ и доводи је у везу са појединим свештеницима за које каже да не умеју правилно да учине знак крста — уместо да се крсте са три они користе један прст.[81] Међутим, овом приликом предност даје осуди и краћој поуци о значају Светог тројства, док му измичу детаљнији описи самог извођења.[82] Уколико бисмо Константинову примедбу сагледали у историјском контексту, можемо претпоставити да је аутор највероватније имао у виду римокатоличку праксу.[83] У том случају, као извор, могао му је послужити састав о „заблудама“ Латина и његове различите редакције у којима се помиње и употреба једног прста приликом чињења крста.[84] Исто тако, Константин је био у прилици да се и лично упозна са праксом римокатоличког свештенства.[85]

Изгледа да у Београду и његовој околини крајем XIV и почетком XV века известан број припадника свештенства и уз њих верника није придавао већи значај прецизнијем начину како се треба прекрстити. Утицаји су се вероватно преплитали, и на основу „Сказанија“ не би требало сматрати да је једна пракса искључивала ону другу. Постојање разнообразне праксе о којој сведочи наш писац вероватно није било неуобичајено за један трговачки град насељен становништвом из различитих крајева ближег и даљег окружења, који се налазио на границама Србије и Угарске и који је дуже времена био под директном влашћу римокатоличких владара.[86]

Побратимство. У списку Константинових јереси из двадесет и деветог поглавља, наведена на последњем месту, али не и мање значајна, како каже,

---

80 Исто, 457; *Daničić*, nav. delo, 34; краћа белешка код *Сырку*, нав. дело, CVIII, *Трифоновъ*, нав. дело, 274, и *Schultze*, op. cit., 165. О знамењу крста, *Л. Мирковић*, Православна литургика или наука о богослужењу православне источне цркве, 1. општи део, по литургици др. Василија Митрофановића и др. Теодора Тарановског, Београд 1965[2], 297–299.

81 *Ягичь,* Разсуждения, 457; Константин Костенечки, Съчинения, 101.

82 Видели смо на више места у „Сказанију“ да је сажето излагање уз осуду једна од одлика стила којим је писано „Сказаније“, што је истраживаче овог дела често доводило у недоумицу и подстицало на различита домишљања. *Куев, Петков*, нав. дело, 64–65 претпостављају да се у помену о једном прсту може препознати известан утицај монофизита у виду „Сиријаца, Копта, Јермена и Етиопљана“, етничких група које су биле присутне на Балкану у дужем временском периоду, пре и после 1400. године.

83 У наведеним редовима „Сказанија“, *Петровић*, нав. дело, 84 вероватно с правом препознаје осуду римокатоличке праксе, али не разматра детаљније Константинов опис у којем се не осуђује употреба свих пет прстију, како је то изнето у Петровићевом раду.

84 **И чⷭ҇тныи крⷭ҇тъ на ѡбразѣхь своихь единѣмь прьстомь начрьтають. ꙗко монофелите** или **петию прьсть страною нѣкако блгⷭ҇влꙗють. и послѣди пал҄цемь лице прѣкрⷭ҇щавають**, *Попов*, нав. дело, 54, 64. Први извод потиче из редакције текста против Латина који се релативно често преписивао у јужнословенским рукописним требницима XV и XVI века, док је други из Светосавског номоканона.

85 Крст се могао чинити једним прстом, и то палцем, преко освећених предмета или чела, усана, попрсја и сл, The Catholic Encyclopedia. An internal work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic church, vol. XIII, New York 1913, s.v. Sign of the Cross, 785; уп. *Мирковић*, нав. дело, 297.

86 Уп. *Ј. Калић-Мијушковић*, Београд у средњем веку, Београд 1967, 72–104.

јесте јерес „побратимства“.[87] Ову „јерес“ сматра за једну од најопаснијих, откривајући нам постојање бар две потпуно различите позиције са којих се на побратимство гледало у Србији његовог времена. Оне нису међусобно супротне, већ су постављене на две потпуно одвојене равни. Приликом осуде братимљења Константин има у виду поруку, како каже, „апостолске књиге“ да су сви хришћани међусобно браћа у вери и да братимљење хришћана значи практично понављање раније учињеног чина крштења.[88] Међутим, његова ученост занемаривала је практичне и друштвене потребе обичног света. У култури лаика, вероватно и нижег клира, братимљење је сматрано, као и кумство или брак, за једно од важних средстава у стратегији друштвеног повезивања. Оно је са собом повлачило и забрану сексуалног односа о чему сазнајемо из једног српског пенитенцијалног састава.[89] Од самих учесника побратимство се користило за јачање личних и породичних веза ради обезбеђивања сигурности и друштвеног утицаја у локалној заједници и шире. Била је то институција веома снажно увређена у свет лаика, и уопште у хришћанско друштво средњег века.[90]

Обред побратимства о којем највероватније говори Константин, организовао се у цркви, пред јеванђељем (**въꙁемлеши ст҃ое еѵг҃лїє**), уз благослов свештеника и обављао се према давно састављеном и написаном црквеном „Чину побратимства“. Овај Чин веома је рано ушао у јужнословенске требнике и често је касније био преписиван.[91] То би значило да се под Константиновим ударом нашло „побратимство по јеванђељу“ о којем говори Теодосије у свом *Житију св. Саве*. Такво побратимство склопио је Стефан Немањић, касније прозван Првовенчани, са Стрезом, господарем Просека, утврђујући тиме успостављено политичко савезништво.[92]

---

[87] *Ягичь,* Разсуждения, 457–458; *Daničić*, nav. delo, 34; краћа белешка код *Сырку*, нав. дело, CVIII, и *Schultze*, op. cit., 165; *Goldblatt*, Orthography and Orthodoxy, 298, нап. 29; детаљније: *Трифоновъ*, нав. дело, 273–274; *П. Симић*, Побратимство у литургици и црквеном праву, Православна мисао, год. XI св. 1–2, Београд 1968, 98–99; *Куев, Петков*, нав. дело, 65–66. За побратимство у православном словенском и византијском свету, в. Православная энциклопедия, том VI, Москва 2003, s. v. Братотворение 190–194 (*А. А. Ткаченко*) (даље у тексту ПЭ) и *C. Rapp*, Ritual Brotherhood in Byzantium, Traditio 52 (1997) 285–326.

[88] *Ягичь,* Разсуждения, 457. Овом приликом Константин понавља познате аргументе против братимљења који су у грчким текстовима присутни од XII века (*Rapp*, op. cit., 323), и који су ушли у словенске рукописне књиге, Требник или Епитимијни номоканон.

[89] **Побратимь с посестримомь сьгрѣшивь, пость .є. лѣть**, *V. Jagić*, Sitna gradja, 146.

[90] Cf. *J. Bossy*, Christianity in the West 1400–1700, Oxford University Press 1987, v. Ch. "Kith and Kin"; за Византију, *Rapp*, op. cit., 286, 326.

[91] Црквени „Чин побратимства“ („братотворениjе“) прешао је из грчких богослужбених књига у словенске, о чему сведочи данас најстарији сачувани словенски требник из XI века, *R. Nahtigal*, Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. Del II: tekst s komentarjem, Ljubljana 1942, 20–26. Чин побратимства из појединих српских рукописа објавио је *П. Срећковић*, Чинь братотворенiю, Гласник СУД 63 (1885) 273–293. О црквеном чину братимљења, уп. *Н. А. Начовъ*, За побратимството, Периодическо списание на Българското Книжовно Дружество въ Средецъ, кн. 49–50 (1895) 33–38; *Симић*, нав. дело, 85–101; ПЭ VI, 192–193.

[92] Теодосије, Живот Светог Саве, Старе српске биографије, превод *М. Башић*, СКЗ, Београд 1924, 162, 169. *Куев, Петков*, нав. дело, 66 сматрају да се у Константиновом опису

Преносиоци народне културе у Константиновом „Сказанију“

Поред навођења основних „јереси“ и њихове осуде, важна места у поменутим поглављима „Сказанија“ јесу она која откривају постојање одређених појединаца који су у локалним заједницама уживали извесно поштовање многих, независно од њиховог друштвеног положаја.[93] Такве појединце можемо сматрати за „активне носиоце“ народне традиције у односу на огромну већину, условно речено, „пасивног“ света.[94] Становништво их је примало у своје куће, хранило и даривало.[95] Ипак, о њима знамо само у назнакама, онолико колико нам то допушта наш писац. Било да су мушкарци или жене, он их представља као носиоце неких од горепоменутих „јереси“ и назива их најпогрднијим именом „ђавола“ да би им у потпуности оспорио њихов друштвени легитимитет. Као и у сличним приликама, гневне речи упућује, превасходно, свештеницима који су тим особама придавали знатну пажњу, занемарујући своју пастирску дужност и свој друштвени положај. Уместо да их разобличе и одбаце, парохијски свештеници у њих „гледају као у апостоле“, **въ оуста ѕрить ꙗко апсл8**, ироничан је Константин.[96] Утицај таквих особа у локалној средини може се објаснити чињеницом да су поседовале корисне вештине. Оне су познавале технику лечења лековитим биљем (**и былїє въсприметь ѡт нєє**), помагале око лечења болесне деце, предвиђале будућност и за своје услуге добијале награду.[97] Тим поводом аутор „Сказанија“ износи своје сумње у лечење биљем препознајући, као и у много чему другом, јеретичку праксу, али истовремено осуђујући и неке друге методе лечења које су биле саставни део средњовековне медицинске науке.[98] Непријатељски став који је имао према поменутим особама сматрао је оправданим, јер оне нису обављале своје способности и вештине само у кућама верника, већ и на јавним местима, „посред града“, уз злоупотребу црквених предмета и молитви.

осим црквеног чина и молитве препознаје и братимљење путем воде пошто Константин помиње „два крштења“, што највероватније није тачно имајући у виду до сада речено.

93 *Ягичь,* Разсуждения, 446–447, 454–455; Константин Костенечки, Съчинения, 89–90, 98–100.

94 Термин „активни носиоци“ Питер Берк је преузео од шведског фолклористе Carl-a von Sydow-a да би се истакла разлика између активних преносиоца народне традиције од оних других, који то нису, *Burke*, Popular Culture in Early Modern Europe, 91.

95 **въ домь прїиметь дїавола** или **и ты дїавола въ дѡм дар8еши напитѣвь** и сл., *Ягичь,* Разсуждения, 446, 455.

96 Нав. место.

97 Исто, 446; уп. *Трифоновъ*, нав. дело, 274–275.

98 Поред осуде лечења биљем, Константин се противи и употреби праха мумије неверника (**невѣрꙿныих члкь мрꙿтвыми костꙿми**), *Ягичь*, Разсуждения, 446. Овде је реч о египатској мумију коју као лек против извесних обољења препоручују ауторитети европске и арапске средњовековне медицине, а српској медицини постао је познат посредством превода списа о простим лековима (*De Simplici medicina*) Матеја Платеариуса (Matthaeus Platearius) лекара из Салерна, Хиландарски медицински кодекс № 517, прир. *Р. В. Катић*, превели *Љ. Котарчић* и *М. Миливојевић*, Г. Милановац–Београд 1989, 139–140. Како по свом настанку „прах мумије“ не припада „приручним“ лековима народне медицине, Константин веома јасно показује неповерење и према одређеним методама лечења учене медицине.

Као пример Константин помиње неадекватно „руковање“ иконом Богородице приликом једне епидемије када је претио масовни помор деце у Београду.[99] Занимљиво је приметити да о овом догађају говори на више места у свом делу, што наводи на закључак да је био очевидац догађаја који је на њега, али и његове савременике, оставио несумњиво снажан утисак.

Међутим, посебан утисак на аутора „Сказанија“ оставиле су видовите особе. У двадесет и шестом поглављу знатна места посвећује несвакидашњем догађају и особи коју назива *вешреница* (**вѣтрьница**).[100] Она је предсказала огроман пожар у Београду на навечерје празника Благовести, те се уместо радосне вести и празничног дана очекивало да наступи колективна Божја казна због грехова људских. Њено предсказање примљено је веома озбиљно и за последицу је имало евакуацију уплашеног становништва које је ту ноћ провело под шаторима изван градских зидина. Изгледа да је управо овакав масовни одговор на предсказање једне *вешренице* имао снажан утисак на Константина, који је одбио да учествује у поменутим догађајима, оставши у (полу)напуштеном граду. Ипак, Константинов поступак не можемо тумачити као манифестацију рационализма и просвећености у класичном значењу тих речи. За ученог писца догађај није представљао обичну шараду, нити је његова намера била да исмеје лаковерност светине. У неиспуњеном пророчанству он је препознао, пре свега, Божју похвалу „нашем граду“.[101] „Ако Бог, због грехова наших хоће да уништи град“, написао је он „а ја у том граду живим, значи да сам заједно са њим грешан према Господу па (нека) заједно са њим и муке претрпим, те не изиђох“.[102] Одлуку да током „судбоносне“ ноћи остане у граду Константин је представио као вид отпора према особама чији је друштвени ауторитет желео да уништи, а њих саме „разобличи“. Стављајући себе свесно у опасност, он је, ипак, и на посредан начин признао друштвени значај *вешренице* и њој сличних појединаца.

---

[99] *Ягичь*, Разсуждения, 446, 454; Константин Костенечки, Сѫчинения, 89, 99. О каквој се то епидемији радило и о каквом је то извођењу реч, не може се прецизно рећи на основу прилично сведеног и непријатељски сроченог описа: **єда рч҃еть, ꙗко прч҃стаа б҃ца паде прѣд дїаволомь посрѣд град, и оу҃мли о градоу не поморити отрочета**, исто, 446.

[100] Исто, 447; краћа белешка: *Сырку*, нав. дело, CV–CVI; *Трифонов*, нав. дело, 274–275; превод пасуса на савремени језик, *Г. Јовановић*, Трагови народних веровања, 209. Новија разматрања о *вешреници* засnована првенствено на лингвистичкој анализи, *Г. Јовановић*, **Вѣтрьница** — демонско биће словенских веровања у „Сказанију о писменех“ Константина Философа (Константина Костеначког), Јужнословенски филолог 66 (2010) 275–281.

[101] **И се не быс҃. да єда похвала нш҃емоу градоу є҃с**, *Ягичь*, Разсуждения, 447. Константин је, као и многи његови савременици, био склон веровању да се у необичним и натприродним појавама могу предвидети предстојећи догађаји и блиска будућност. Такве ставове јасно је изнео приликом описа изванредних појава које су се догодиле у Београду и Србији уочи или непосредно после смрти српског владара у „Животу деспота Стефана Лазаревића“, в. *Јагић*, Константин Философ и његов живот Стефана Лазаревића, 319, 323–324.

[102] *Ягичь*, Разсуждения, 447; превод у: *Г. Јовановић*, Трагови народних веровања, 209.

Опструкције и отпори

Важност Константиновог дела за истраживање народне културе препознаје се и у његовом недвосмисленом сведочанству о постојању отпора према његовом деловању, било да су ти отпори испољени у области реформе постојећег правописа, било да су се односили на описане обичаје и праксу. О њима Константин говори отворено, као што сасвим јасно износи страховања за своју личну безбедност: „А овде убоги раб овај пун је страха, не толико од владара… него од неких којима ће се ово неугодним учинити.“[103] Непријатељство које је постојало према његовим напорима да „разобличи“, отворено му је стављано на знање: „Ко си ти да обличујеш?“,[104] питају га неистомишљеници. Други му препоручују да иде у Цариград да тамо „проповеда“, јер „ово није Цариград“.[105] Не наилазећи на вид подршке који је можда очекивао у својој новој отаџбини, Константин на једном месту јетко примећује да је знатно мање отпора наилазио у „својој земљи… посред вукова“ (Бугарска је била тада под Османлијама), него у држави којом је владао хришћански господар.[106] У покушајима да отклони, или бар умањи постојећа непријатељства, он покушава да званично заузме неутралну позицију и да предложене реформе представи као опште, од којих сви подједнако имају корист. У намери да оствари известан утицај у средини у којој је делао, али и да себи осигура личну безбедност, Константин на више места помиње заштиту коју му је пружао српски владар, подсећајући да га је баш он лично подстакао на писање и „обличење“.[107]

За нас су од посебног интереса Константинова сведочанства о отпорима поводом „обличења“ поменутих обичаја и праксе. Ти су се отпори показали прилично снажним и истрајним и углавном нису потицали од обичног народа, тзв. „убогих људи“ како их зове Константин. У „Сказанију“ нема помена ни о масовним протестима, ни сеоским бунама. Отпори о којима говори обично су имали вид неприхватања и неразумевања, показиваних од стране утицајних појединаца и мањих група, било у локалној заједници, било у „главном граду“, Београду. Та су незадовољства могла бити отворено исказивана и нису морала имати облик учене расправе неистомишљеника. Посебно снажно негодовање потицало је од припадника локалног свештенства, које је Константин најјасније представио у својој осуди *крвојастија*. Из „Сказанија“ сазнајемо да по среди нису незнање или немар, већ „претње“ (**и нам прѣтєть**)[108] и организована одбрана устаљених начина понашања и навика: „Ако

---

[103] *Ягичь*, Разсуждения, 391–392, 484; Константин Филозоф, Повест о словима, 51, 69.

[104] **Кто єси ты ѡбличаєи**, *Ягичь*, Разсуждения, 484; Константин Филозоф, Повест о словима, 69.

[105] **Изыди въ скорѣ и проповѣдꙋи въ цриградѣ ꙁдє нѣс цриград**, *Ягичь*, Разсуждения, 447–448.

[106] Исто, 447.

[107] „И како се ја, пишући и разобличавајући спорим с изопаченим писањем, а не с неким од мојих господара“, Константин Филозоф, Повест о словима, 46 и даље 47, 48, 51, 69; *Ягичь*, Разсуждения, 386 и даље, 387, 388, 388, 392, 484.

[108] *Ягичь*, Разсуждения, 446.

нам свештеници забрањују да о овоме говоримо људима (и да их упозоравамо), јер је то опасно…“[109] Ширење званичних ставова Цркве чије је позиције заступао Константин, а који нису били у складу са увреженим обичајима и постојећом праксом у локалним заједницама, наилазило је на опструкције, претње, заташкавања и прећуткивања.

Конзумација крви у исхрани тајила се од некадашњег митрополита Исидора који је често био одсутан из своје епархије и није имао правог увида у верски и друштвени живот своје пастве. Одабраним речима али недвосмислено критичким, Константин говори о занимању тада већ покојног митрополита за пастирско деловање: „јер бејаше усамљен и нико га не извештаваше (да ово постоји); мислило се да више нико нигде не једе (крв)“.[110] Постојање опструкције Константин препознаје не само у честој одсутности митрополита из престонице, већ и владара,[111] оптужујући индиректно представнике црквених и државних власти да нису показивали одлучне намере да извесне обичаје сузбију и лошу праксу укину. Изгледа да је храбри и бескомпромисни Константин био упућен у многобројна дешавања и друштвена збивања престонице и шире, али није био у прилици да много тога учини. Као што је на почетку ове студије речено, он је добро познавао основне методе успешног спровођења реформе, које је укратко изнео у првим поглављима „Сказанија“. Реформа бугарског патријарха Јефтимија представљала је проверени модел који је требало следити: „И у трновским пределима писменост беше тако пропала, али је цар и патријарх просветлише; и гле какво добро учинише! И не само тада и у својој земљи, него њихово саздање и темељ стално траје све до данас, те се и околна царства просветљују“.[112] У Србији Константин није наишао, по свему судећи, на сличну врсту подршке за једну ширу друштвену реформу. Бар не у облику који је сматрао неопходним.

Уместо закључка: „Сказаније“ и народна култура

„Сказаније о писменех“ Константина Филозофа необично је важан извор за истраживање народне културе не само у Србији већ и у Југоисточној Европи крајем средњег века. Ово дело једно је од ретких, ако не и једино у српској средњовековној књижевности, које систематски обраћа пажњу на извесне обичаје, понашање и веровања присутна у различитим друштвеним срединама чије се постојање може конкретизовати у простору и времену. Треба имати у виду да поглавља посвећена поменутим обичајима нису настала из научних, етнографских побуда, нити је Константин могао да дели роман-

---

109 **Єгда бо свщен̾ници намь ѡ томь въз̾бранꙗють повѣдати людмь,ꙗко ꙁлоба єс**, Исто; превод: *Г. Јовановић*, Трагови народних веровања, 207.

110 **сам бо сы тьчїю, и никтоже възвѣщаe емꙋ ѡ сих, мнѣше ꙗко никто нигдѣ к томꙋ сих ꙗсть**, *Ягичь*, Разсуждения, 446 (Гл. 26.); превод: *Г. Јовановић*, Трагови народних веровања, 207.

111 *Ягичь*, Разсуждения, 446–447.

112 Гл. 2. *Ягичь*, Разсуждения, 391; Константин Филозоф, Повест о словима, 51.

тичарска схватања о „духу народа“ и аутентичном пореклу народне културе која би га подстакла да им посвети извесну пажњу. „Сказаније“ је написао човек који је имао снажне амбиције да разобличи, исправи и реформише постојећу праксу, било да се ради о правопису, било о извесним обичајима и веровањима из његовог окружења, сматрајући их неисправним и погрешним. Константинов циљ није био да детаљно опише оно што „исправља“ или „искорењује“, те су његови описи углавном недоречени, често у назнакама, или су прилагођени унапред одређеним обрасцима које захтева оваква врста књижевног дела. Поменути обичаји сагледани су првенствено у идеолошкој равни борбе против „јереси“ и наметању званичног учења Цркве чије изворе Константин препознаје у Светом писму, апостолском и светоотачком предању. Оптужбом за јерес, Константин жели да повуче јасне и недвосмислене границе између правилног и неправилног, тачног и погрешног, доброг и лошег.

Отвореним остаје питање мотива да се једна група обичаја и извођења осуди, а друга, на пример, и не помене. Константиново интересовање је несумњиво привукла пракса коју је сматрао као веће застрањивање у односу на светоотачку и црквеноправну традицију, без обзира на њену учесталост или распрострањеност у парохијском животу Београда и Србије. У многим случајевима говори само о „некима“[113] (овде је вероватно реч о идеолошком ставу, а не покушају да се утврди постојеће стање), док са друге стране, не би требало да нас завара Константинов појам „велика јерес“, пошто се он пре односи на значај и величину наводног светогрђа, него на масовно упражњавање одређене праксе.[114]

Указујући на отпоре, аутор „Сказанија“ открива и извесне облике друштвене организације у парохији. У односу на вертикалну повезаност црквене хијерархије, могла је паралелно постојати читава мрежа хоризонталног повезивања у парохији — локалног свештенства, представника локалне световне елите и народа — која се изграђивала путем сродничких и других веза (побратимство), светковањем заједничких празника и поштовањем одређених обичаја или неговањем сличних кулинарских вештина, и др. Такве везе су се показале као прилично жилаве пред црквеним властима средњовековне Србије. Константиново дело једно је од ретких које недвосмислено сведочи о динамици односа између народне и елитне културе који се једном делом могу описати у савременој науци утврђеним концептима „хегемоније“ и „отпора“.[115]

Подаци из „Сказанија“ уклапају се у општу слику покушаја реформе народне културе у Европи пре 1500. године. То су углавном били појединачни подухвати, не систематски и територијално ограничени, док је успех првенствено зависио од личности појединих епископа или других црквених лица, односно од њихове преданости своме позиву. Успеси који би се оства-

113 *Ягичь*, Разсуждения,

114 Исто, 453, 454, 456.

115 *Burke*, Popular Culture, 6, 8–10.

рили били би, условно речено, краткорочни и углавном би престајали сменом енергичног епископа или одласком његових ученика.[116]

У сваком случају, „Сказаније" као извор за истраживање народне културе има све мане њему сличних дела. С једне стране, аутор не припада културној средини о чијим обичајима и пракси говори, док са друге, предност даје осуди, а не тачном опису. Стога, наведени подаци „Сказанија" не могу се дословно разумети и користити без познавања основних метода критике такве врсте извора, која је овом приликом, бар у основним и битним елементима представљена.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ — LIST OF REFERENCES

Извори — Primary Sources

Daničić Đ., Knjiga Konstantina filosofa o pravopisu, Starine Jugoslavenske akademije znanonsti i umjetnosti 1 (1869) 1–43.

Jagić V., Sitna gradja za crkveno pravo, Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti V (1874) 112–156.

Les Novelles de Léon VI le Sage, texte et traduction publiés par *P. Noailles* et *A. Dain*, Paris 1944.

Nahtigal, R., Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. Del II: tekst s komentarjem, Ljubljana 1942.

Oeconomos L., L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIVᵉ siècle d'après une page de Joseph Bryennios, Mélanges Charles Diehl I, Paris 1930, 225–243.

Patrologiae cursus completus, Series graeca 137, ed. *J.-P. Migne* (1865).

Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων VI, edd. *G. A. Rhalles, M. Potles*, Athena 1859 (гр. 1966).

The Council in Trullo Revisited, ed. *G. Nedungatt*, *M. Feathersotne*, Kanonika 6, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1995.

Бенешевич В. Н., Древне-славянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. I, Санктпетербург 1906.

Законоправило или номоканон светога Саве, Иловички препис 1262. година. Фототипија, приредио *М. М. Петровић*, Горњи Милановац 1991.

Законоправило светога Саве I, приредили и превели *М. М. Петровић* и *Љ. Штављанин-Ђорђевић*, Историјски институт, Београд 2005.

Јагић В., Константин Философ и његов живот Стефана Лазаревића деспота српског. По двјема српско-словенским рукописима, Гласник Српског ученог друштва 42 (1875) 223–328.

Константин Костенечки, Съчинения. Сказание за буквите. Житие на Стефан Лазаревич, изданието е подготвено от *А. М. Тотоманова*, Славянска библиотека, Славика, София 1993.

Константин Филозоф, Повест о словима. Житије деспота Стефана Лазаревића, преводи *Г. Јовановић* и *Л. Мирковић*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 11, Београд 1989.

Куев К., Петков, Г., Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст, Институт за литература, Българска академия на науките, София 1986.

Матије Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила. Словенски превод времена Душанова, изд. *С. Новаковић*, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, I од. књ. IV, СКА, Београд 1907.

[116] *Burke*, Popular Culture in Early Modern Europe, 218.

Павлов А., Номоканон при большом требнике. Его история и тексты, греческий и славянский, с обяснительными и критическими примечаниями, Москва 1897[2].

Срећковић П., Чинь братотворению, Гласник Српског ученог друштва 63 (1885) 273–293.

Теодосије, Живот Светог Саве, Старе српске биографије, превод *М. Башић*, СКЗ, Београд 1924, 79–251.

Флоринский Т., Сокращенная Синтагма Матвея Властаря при Законнике Душана по Ходошскому списку (XV в.), Памятники законодательной деятельности Душана, Царя Сербов и Греков, Киев 1888, Приложения V, 95–203.

Хиландарски медицински кодекс № 517, приредио *Р. В. Катић*, превели *Љ. Котарчић* и *М. Миливојевић*, Г. Милановац–Београд 1989.

Ягичь И. В., Разсуждения южно-славянской и русской старины о церковно-славянском языке, Изследования по русскому языку, том I, Санктпетербург 1885–1895.

Литература – Secondary Works

Bahtin M., Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse, (preveli I. Šop, T. Vučković), Beograd 1978.

Bauzinger H., Etnologija: od proučavanja starine do kulturologije, (prevod A. Bajazetov-Vučen), Biblioteka XX vek, Beograd 2002. (прво немачко издање 1971).

Burke P., Narodna kultura između povijesti i etnologije, Naše Teme, god. 32, br. 6 (1988) 1551–1559.

Burke P., Popular Culture in Early Modern Europe, New York University Press, New York 1978.

Burke P., Popular Culture, ed. in chief *P. N. Stearns*, Encyclopedia of European Social History from 1350 to 2000, vol. V, Charles Scribner’s Sons 2001.

Christian W., Local Religion in Sixteenth-Century Spain, Princeton University Press, New Jersey 1981.

Enciklopedija Jugoslavije V, Zagreb 1962.

Goldblatt H., On the Theory of Textual Restoration Among the Balkan Slavs in the Late Middle Ages, Ricerche slavistiche 27–28 (1980–1981) 123–156.

Goldblatt H., Orthography and Orthodoxy. Constantine Kostenečki’s Treatise on the Letters (Skazanie izъjavljenno o pismenex), Firenze 1987.

Goldblatt H., The Church Slavonic Language Question in the XIVth and XVth Centuries. Kostenečki’s ‘Skazanie izъjavljenno o pismenex’, ed. *R. Picchio* and *H. Goldblatt*, Aspects of the Slavic Language Question, vol. 1: Church Slavonic — South Slavic — West Slavic, vol. 1, New Haven 1984, 67–98.

Gurevič A., Problem narodne kulture u srednjem veku, (prevod L. Subotin), Beograd 1987.

Jagić V., Opisi i izvodi iz nekoliko južno-slovinskih rukopisa: Krmčaja ilovička godine 1262, Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti VI (1874) 60–111.

Kolbaba T. M., The Byzantine Lists: Errors of the Latins, Illinois Medieval Studies, University of Illinois Press, Chicago 2000.

Le Goff J., Time, Work and Culture in the Middle Ages, (translated by A. Goldhammer), The University of Chicago Press 1980.

Muchembled R., Popular Culture and Elite Culture in France 1400–1750, (translated by L. Cochrane), Louisiana State University Press, 1985. (прво француско издање 1978).

Muir E., Ritual in Early Modern Europe, Cambridge University Press 1997.

Ohme H., Die sogenannten ‘antirömischen’ Kanones des Concilium Quinisextum (692) — Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche, ed. *G. Nedungatt, M. Feathersotne*, The Council in Trullo Revisited, Kanonika 6, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1995, 307–321.

Podskalsky G., Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien (865–1459), C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 2000.

Rapp C., Ritual Brotherhood in Byzantium, Traditio 52 (1997) 285–326.

Redfield R., Peasant Society and Culture, Chicago 1956.

Schmitz H., Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt, Mainz 1883.

Schultze H., Untersuchungen zum Aufbau des Skazanie o pismenechь von Konstantin von Kostenec. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen, Göttingen 1964.

The Catholic Encyclopedia. An internal work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic church, vol. XIII, New York 1913.

Troianos S. N., The Canons of the Trullo Council in The Novels of Leo VI, ed. *G. Nedungatt, M. Feathersotne*, The Council in Trullo Revisited, Kanonika 6, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1995, 189–198.

Velimirović M. M., Liturgical Drama in Byzantium and Russia, Dumbarton Oaks Papers 16 (1962) 349–385.

Watts J. W., Ritual and Rhetoric in Leviticus. From Sacrifice to Scripture, Cambridge University Press 2007.

Богдановић Д., Историја старе српске књижевности, СКЗ, Београд 1991^{2} (прво издање 1980).

Бојанин С., Забаве и светковине у средњовековној Србији (од краја XII до краја XV века), Историјски институт — Службени гласник, Београд 2005.

Бојанин С., Парохијска заједница у огледалу српских пенитенцијалних зборника, ур. *С. Ћирковић, К. Чавошки*, Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора, Зборник радова са научног скупа одржаног 19–21. марта 2009, Одбор за изворе српског права Српске академије наука и уметности, Београд 2009, 261–283.

Братић Д., Певање петлова, Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности 34 (1985) 87–96.

Вуковић С., Српски јерарси од деветог до двадесетог века, Београд — Подгорица — Крагујевац 1996.

Гагова Н., Константин Костенечки, съставител *А. Милтенова*, История на българската средновековна литература, Изток–Запад 2008, 647–656.

Грицкат-Радуловић И., Константин Филозоф: Значајна личност нашег средњег века очекује праведан суд историје, Политика, 19. мај 1963, 22. (= *Књижевни и културни рад Константина Философа*, у: Стара књижевност, приредио *Ђ. Трифуновић*, Београд 1965, 476–479).

Гуревич А., Категорије средњовековне културе, Матица српска, Нови Сад 1994.

Гуревич А., Средневековый мир: култура безмолвствующего большинства, Москва 1990.

Јовановић Г., **вѣтрьница** — демонско биће словенских веровања у „Сказанију о писменех" Константина Философа (Константина Костенечког), Јужнословенски филолог 66 (2010) 275–281.

Јовановић Г., Нека лексичка питања у „Сказанију о писменех" Константина Философа (Константина Костенечког), Реч — морфолошки, синтаксички, семантички и формални аспект у српском језику, Научни састанак слависта у Вукове дане 35/1 (2006) 285–291.

Јовановић Г., Трагови народних веровања у „Сказанију о писменех" Константина Философа, Српска књижевност у доба Деспотовине, Дани српског духовног преображења V, Деспотовац 1998, 205–210.

Калић-Мијушковић Ј., Београд у средњем веку, СКЗ, Београд 1967.

Кашанин М., Српска књижевност у средњем веку, Београд 1975.

Лукин П. Е., Письмена и православие. Историко-филологическое исследование „Сказания о письменах" Константина Философа Костенецкого, Москва 2001.

Милићевић М. Ђ., Живот Срба сељака, Београд 1894[2].

Мирковић Л., Православна литургика или наука о богослужењу православне источне цркве, 1. Општи део, по литургици др. Василија Митрофановића и др. Теодора Тарановског, Београд 1965[2].

Начов, Н. А., За побратимството, Периодическо списание на Българското Книжовно Дружество въ Средецъ, кн. 49–50 (1895) 32–72.

Павловић Д., Старија југословенска књижевност, Научна књига, Београд 1971.

Петровић М., Константин Философ — Костенечки о бабунима — богумилима у Београду у XV веку, Историјски часопис XLVIII (2001) Београд 2002, 73–88.

Поповић П., Преглед српске књижевности, Београд 1913 (= Преглед српске књижевности, приредио М. Пантић, Сабрана дела, књ. 1, Београд 1999).

Поповић П., Стари српски животописи XV и XVII века, предговор у књизи Старе српске биографија XV и XVII века, СКЗ, Београд 1936.

Попов А., Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против Латинян (XI–XVв.), Москва 1875. (= Variorum Reprints, London 1972).

Православная энциклопедия, том VI, под редакцией патриарха Московского и всея Руси Алексия II, Москва 2003.

Пурковић М., Кнез и деспот Стефан Лазаревић, Београд 1978.

Симић П., Побратимство у литургици и црквеном праву, Православна мисао, год. XI св. 1–2, Београд 1968, 85–101.

Сырку П. А., Очерки из истории литературных сношений Болгар и Сербов в XIV–XVII веках, Сборник отделения русскаго языка и словесности Императорской академии наук 71, № 2 (1901) I–CCCXLVI.

Трифонов Ю., Животъ и дейность на Константина Костенецки, Списание на Българска академия на науките 66 (1943) 223–292.

Трифуновић Ђ., Кратак преглед југословенских књижевности средњега века. Записи са предавања, Филолошки факултет, Београд 1976.

Трифуновић Ђ., Приказ: Hans Schultze, Untersuchungen zum Aufbau…, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 32 (1966) 270–274.

Stanoje Bojanin

SKAZANIE O PISMENEH BY CONSTANTINE THE PHILOSOPHER KOSTENEČKI AS A SOURCE OF FOLK CULTURE IN THE MIDDLE AGES

The *Skazanie o pismeneh* by Constantine the Philosopher Kostenečki is an unusually important source for the research of folk culture not only in Serbia but also in Southeastern Europe at the end of the Middle Ages. This work is one of the rare if not only one in Serbian medieval literature that systematically pays attention to certain customs, behaviour and beliefs that were present in parochial life, and whose existence can be really defined in space and time. Leaving aside the principle theme of the *Skazanie* which refers to the reforms of orthography, the subject of our research is contained in several chapters, 26, 29, 30, which present Constantine's "five heresies" of Serbian medieval society. However, as a source for the investigation of folk culture the *Skazanie* has all the shortcomings of similar works. The author does not belong to the cultural environment whose customs and practice he discusses, and his ambitions are focused more on "unmasking" and "denunciation" of "heresies", rather than on accurately describing them.

In order to correctly understand the material from the said chapters, the paper defines the notion of folk culture (Jacques Le Goff and Peter Burke) and explains a special methodological approach when investigating this kind of source. The data from the aforementioned chapters of *Skazanie* are presented as problems, revealing the existence of different concepts in defining particular social questions. They are analyzed in three separate units: one refers to the eating habits ("eating blood"), the second, to the organization of space and time in everyday life, which is closely connected with the concepts of the sacral and the profane, and the third refers to unofficial rituals of the local priesthood during the period of Easter, incorrect actions (making the sign of the cross) and other similar customs (forming brotherhood). Apart from that, Constantine's work is also testimony of other important questions such as those which concern resistance to "reforms" (recognized in the form of a series of obstructions) or channels of transmitting folk culture, represented in the form of healers, soothsayers (e.g. *vetrenica*) and other "associates" of the devil.

Зборник радова Византолошког института XLVIII, 2011
Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines XLVIII, 2011

УДК: 821.163.41'04.09:930.85(37/38:497.11)
DOI:10.2298/ZRVI1148287R

НЕНАД РИСТОВИЋ
(Филозофски факултет, Београд)

АСПЕКТИ РЕЦЕПЦИЈЕ АНТИЧКОГ НАСЛЕЂА У *ЖИВОТУ ДЕСПОТА СТЕФАНА ЛАЗАРЕВИЋА* КОНСТАНТИНА ФИЛОСОФА

Рецепција наслеђа античке књиге у *Житију деспота Стефана Лазаревића* Константина Философа (Костенечеког) запажена је кроз упадљиве реминисценције на класичну старину, али се она манифестује и кроз примену античких књижевноуметничких поступака и кроз пишчеву високу оцену достигнућа претхришћанске грчке мисли. Константин у прва два вида класицизма надмаша друге средњовековне српске писце, а у последњем је јединствен међу њима, па је његово ослањање на античко предање у овом делу резултат и литерарних конвенција условљених избором жанра световне биографије и његове припадности најлибералнијем крилу хришћанских интелектуалаца средњега века.

Кључне речи: византијски модел рецепције античког наслеђа, реторички класицизам по инерцији, реторички класицизам тенденциозне архаизације, идејни класицизам

The reception of the classical book heritage in the *Biography of Despot Stefan Lazarević* of Constantine the Philosopher (of Kostenec) is noticed through the conspicuous reminiscences on classical antiquity, but it is also manifested through the use of artistic procedures of classical literature and the author's high estimate of the accomplishment of pre-Christian Greek thought. In the first two types of classicism Constantine surpasses other medieval Serbian writers, while in the third he is unique among them, so his relying on classical tradition in this work is the result both of literary conventions caused by the choice of the genre of secular biography and of his belonging to the most liberal section of medieval Christian intellectuals.

Key words: Byzantine model of reception of classical heritage, rhetorical classicism by inertia, rhetorical classicism of tendentious archaizing, ideological classicism

Класична антика и њена литерарно-мислилачка традиција у старој српској књижевности највише простора нашли су у *Живоӣу Сӣефана Лазаревића, десӣоӣа срӣског* Константина Философа (Костенечког). То је једна од најважнијих, ако не и најважнија специфичност овога дела. Она је с разлогом одавно привукла пажњу испитивача, при чему је у њиховом фокусу углавном било питање порекла Константинових информација о антици и с тим у вези његовог непосредног познавања дела античке књижевности. Није се дошло до поузданих конкретних налаза у погледу Константинових извора о антици, али у решењу дилеме око могућности његове директне упућености у античке ауторе у радовима који су последња реч српске науке о овоме аутору[1] превладало је убеђење да иза тако изразитог класицизма мора стајати бављење античком књигом. Код бугарских испитивача пак, заинтересованих ништа мање од српских за Константина као изданак Трновске књижевне школе, не налазимо такву тезу. У њиховим новијим респектабилним радовима класицизам у *Живоӣу десӣоӣа Сӣефана Лазаревића* тумачи се као резултат угледања на византијску учену световну књижевност, прожету античком литерарном традицијом, и истиче се да су ово дело и његов аутор по томе јединствени у средњовековној књижевности јужних Словена.[2] Поврх тога, ранија испитивања махом су била усредсређена на реторичко-архаизаторске реминисценције на класичну старину у *Живоӣу десӣоӣа Сӣефана Лазаревића*. Но то није једини вид класицизма у њему, чак није ни највиши, нити је једини транспарентан. Рецепција античког наслеђа у овом делу има три аспекта, који се могу означити и као три нивоа, будући да у њима нису у истој мери присутни пишчева мотивисаност и идејна усмереност. Два од њих су већ била позната старој српској књижевности, али су овде присутнији него другде, а један, који је и највиши ниво класицизма, до Константина је у њој био непознат.

У књижевностима средњега века утицај античког литерарно-мислилачког наслеђа већином је резултат инерције хришћанске књижевне традиције у чијем је обликовању и изграђивању ово наслеђе одиграло и стално изнова имало огромну улогу. Трагови и одјеци антике срећу се у средњем веку на сваком кораку, а дело су позноантичко-старохришћанског посредништва — патристичке литературе која је средњовековној књижевности дала огроман антички материјал. Тако посредно — преко узорне јој византијске књижевности, која је имала дубоку и непрекидну класицистичку традицију — античко књижевно предање улази и у стару српску књижевност, и то од самог њеног почетка. То се огледа у усвајању законитости прозног израза античке реторике (ритам, топоси, тропи и фигуре) и патристичких философских схватања античког порекла. Међутим, тај материјал несвесно бива прихватан, те у аксиолошком погледу његово коришћење у књижевности средњега века није

[1] Уп. *Ђ. Трифуновић*, Стара српска књижевност: основи, треће, проширено издање, Београд 2009, 265.

[2] Уп. *Н. Гагова*, Константин Костенечки, История на българската средновековна литература, прир. *А. Милтенова*, София 2008, 652–656.

и доказ заинтересованости и наклоности за антику, већ често просте чињенице механичког преузимања вечно актуелних античких литерарних поступака, мотива и идеја. Укорењеност и снага античког књижевног предања у послеантичкој литерарној продукцији најупечатљивије се види када се узме у обзир да античких идеја има и у једној тако строго црквеној литератури средњега века као што је литургијска поезија. Тако у византијској химнографији, а под њеним утицајем и у старој српској химнографији, често се могу срести топоси античке књижевности као што су метафоре и алегорије везане за брод и пловидбу морем, нарочито у антитетичким сликама буре на отвореном мору и спаса у мирним водама луке, затим метафорично-алегоријски мотиви и идеје платонистичког порекла, као што су крила душе, око ума и слично, па стоичка метафора света као позоришта и друге. Присуство античких литерарних елемената, међутим, не значи и познавање античке литературе. Мало који од средњовековних аутора који су се користили наслеђем античке књиге јесу и прочитали неко дело античке књижевности.

У случају Константина Философа тај наслеђени класицизам показује се већ кроз начин на који он приказује себе и ово своје дело — посежући за реченом маритимном метафориком и алегориком он каже да је приступао писању попут морепловца који се запутио на непрегледну пучину видећи у прегнућу које је пред њим океан који му ваља препловити.[3] Ове слике везане за природне појаве на мору и пловидбу морем имају дугу и богату књижевну предисторију — многи антички писци, нарочито песници, поредили су писање својих дела са пловидбом морем.[4] Али пре ове равни литерарног израза класицистичка традиционалност уочава се на плану неких формално-композиционих решења у *Живоӣу десӣоӣа Сӣефана Лазаревића*. Ово Константиново дело је на формалном плану по жанровској припадности владарска биографија, и то световна, а не светачка, тј. живот, а не житије. Како је то први пример ове књижевне врсте у српској књижевности, Константин је своје узоре морао тражити ван српског књижевног наслеђа, а то значи у византијској књижевности. Он сâм као своје нежитијне књижевне узоре означава летописе.[5] Под овима би се дословно разумела хроничарска литература, но поједини византијски писци су као хронике насловљавали и чисто историјска дела (Псел, Сфранцес). Оваква дела природно су била Константинов узор, нарочито она монографског типа посвећена једној историјској личности, најчешће владару (као *Алексијада* Ане Комнине), пошто у византијској књижевности световна биографија у ужем смислу готово да и није негована или је нема у чистом облику. Једна од ретких правих византијских световних

[3] Константин Философ, Живот Стефана Лазаревића, прев. *Г. Јовановић*, Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд 2007, 30; уп. исто, 14; 88. — Уп. *Г. Сване*, Традиционално и ново у делу Константина Костенског, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор XLIII/3–4 (1977) 164.

[4] За античко порекло ове топике и њено средњовековно преузимање на Западу видети *Е. Р. Курцијус*, Европска књижевност и латински средњи век, прев. *Ј. Бабић*, Београд 1996, 214–219.

[5] Константин Философ, Живот Стефана Лазаревића, 88.

биографија, *Живот Василија* (I), из пера Константина Порфирогенита, сачувана је као део хроничарске компилације под именом Теофановог Настављача.[6] У византијској књижевности није строго одвајање световне биографије ни од хагиографије, као што није ни од историјске монографије,[7] и та неодређеност жанра долази од сличности у полазишним принципима и главним смерницама литерарне реализације. Ово жанровско колебање морало је још и више бити присутно у биографском делу једног невизантијског писца ослоњеног на византијску литерарну традицију као што је Константин Филозоф, па само условно говоримо о *Животу деспота Стефана Лазаревића* као о световној биографији. Но ово дело извесно, независно од Константиновог указивања на сопствену окренутост ка историографији, показује много чиме дистанцирање од типичних житија, а пре свега карактеристичном појачаном класицистичком бојом, која је пак управо и условљена другачијим, световним жанровским усмерењем. Новина у *Животу деспота Стефана Лазаревића* је, дакле, померање тежишта ка профанијој варијанти литерарног остварења у оквиру жанровске мешавине која има заједничку књижевнотеоријску подлогу.

Када пак кажемо заједничка књижевнотеоријска подлога мислимо на то да су у византијској књижевности, те књижевностима под њеним утицајем, међу којима је и стара српска књижевност, и биографија и хагиографија и историјска монографија, као наслеђе античке литерарне традиције, почивале на истом обликовном основу — на прогимназматичким правилима античке реторике за писање похвале, енкомија (ἐγκώμιον).[8] Наиме, античка реторика је препоручивала одређену схему у писању похвале, ма у каквом облику она била реализована, кодификовану у такозваним припремним вежбама (προγυμνάσματα) теоретичара реторике, а она је у свима њима имала заједничке елементе — порекло, образовање, душевна и телесна природа, делатности, постигнућа и свршетак слављене личности. Та прескриптивна схема је у већој или мањој мери присутна и у дотадашњој српској житијној књижевности (јер ју је и хагиографија, као изданак античке биографске књижевности, чувала).[9] Но будући да су Константинове књижевне амбиције биле веће, он је, уз ове, у своје дело унео и још неке елементе речене књижевнотеоријске парадигме — народ и отаџбину свога насловног јунака.[10] Ове елементе такође налаже литерарна традиција; најпопуларнији антички прогимназматичар у Византији Афтоније Софиста[11] саветује да се говорећи о пореклу хваљеног лика поред његових родитеља и

[6] О овоме делу у контексту византијске световне биографије видети *P. J. Alexander*, Secular Biography at Byzantium, Speculum 15/2 (1940) 194 sq.

[7] Ibid. 200 sq.

[8] Cf. *N. Radošević*, Laudes Serbiae: The Life of Despot Stephan Lazarević by Constantine the Philosopher, ЗРВИ 24/25 (1986) 446.

[9] *Ђ. Трифуновић*, Азбучник српских средњовековних књижевних појмова, Београд 1990, друго, допуњено издање, 50 sq.

[10] Константин Филозоф, Живот Стефана Лазаревића, 18 sq.

[11] Προγυμνάσματα ретора Афтонија, прев. с грчког, предг. и напом. *В. Јелић*, Београд 1997, 7–8.

предака представи и његов народ и отаџбина.[12] Античка књижевна традиција је на византијске световне биографско-историографске списе утицала и преко неких облика свечане беседе, а пре свега оне у част владара (тзв. царски говор, βασιλικὸς λόγος).[13] У Византији најмеродавнији антички теоретичар свечаног (епидиктичког) беседништва Менандар Ретор (Лаодикијски)[14] дао је прецизна упутства о топици која треба да се нађе у овој беседи,[15] што је све у већој или мањој мери присутно и у византијским биографским и историографским делима посвећеним владару. Осим онога што је препоручивала припремна вежба похвале, беседа у част владара саветовала је учтиви осврт на претходне владаре тако да то буде у прилог владара који је предмет похвале у беседи, а затим подробно излагање о постигнућима у рату и миру кроз истицање четирију главних врлина (мудрости, храбрости, умерености и правичности) као позадине владареве политичке проницљивости, командне генијалности, законодавне активности, дела хуманости и економског унапређења државе који су донели просперитет и сигурност сваком поданику. Све ово налазимо на овај или онај начин у *Живоӣу десӣоӣа Сӣефана Лазаревића*. Једино крај дела одступа од царског говора — јер се он пише у част живог владара — и остајући и даље у оквиру композиционог скелета енкомија, формално се приближава трену (тужбалици) и химни[16] (који су такође жанрови свечаног беседништва). Али Константин не шири садржајно своје биографско-историјско дело елементима других жанрова само изван већ и унутар жанрова енкомија и панегирика који су му жанровска база. То нарочито долази до изражаја у приказима Србије и Београда,[17] датих као елементи онога што подразумева енкомиј, први за отаџбину слављене личности, други као једно од њених постигнућа. Но ова два приказа су реализовани, прилично доследно, у складу са тематским пропозицијама свечаног беседништва за писање похвале некој земљи или граду.[18]

И на „микроплану" топике из античког литерарног фонда Константин Филозоф је веран овој традицији античке књижевности у одговарајућим приликама. Такве су две упечатљиве поредбе у његовој биографији — када за деспота Стефана каже „по лепоти тела и снаге био је међу вршњацима као сунце посред звезда"[19] и „пред свима и изнад свих видео се, као месец међу звездама".[20] Упоређење слављеног лика са Сунцем или Месецом, као и са

---

[12] Исто, 113.

[13] *Alexander*, Secular Biography, 199–200.

[14] *H. Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, München 1978, Bd. 1, 88–89.

[15] Menander Rhetor, ed. with transl. and comment. by *D. A. Russel* and *N. G. Wilson*, Oxford 1981, 76–95.

[16] *Radošević*, Laudes Serbiae, 446.

[17] Константин Филозоф, Живот Стефана Лазаревића, 18–21; 49–53.

[18] Исцрпну анализу ова два места даје *Radošević*, Laudes Serbiae, 446 sq. Cf. Menander Rhetor, 28 sq.

[19] Константин Филозоф, Живот Стефана Лазаревића, 32. §27.

[20] Исто, 73. §77.

Вечерњачом или Зорњачом, како блиста највећим сјајем када га окружују друга, мања небеска светла, традиционални је елемент, „опште место" у античким и на античко литерарно предање ослоњеним књижевним делима у којима се даје похвала владарима, јунацима, политичарима, такмичарима или другим угледним људима,[21] или пак истиче лепота неког мушкарца или жене.[22] То је на крају антике и канонизавао Менандер Ретор — он, наиме, препоручује управо овакво поређење — да за слављено лице треба рећи како се показало далеко надмоћнијим од осталих својих сродника „као Сунце наспрам звезда".[23] Овај реторичар такође препоручује Александра Великог као личност са којом при састављању похвалног говора владару треба поредити онога коме је беседа упућена, односно који је предмет похвале,[24] а Константин Философ у своме биографском делу најчешће пореди деспота Стефана управо са Александром Великим. (Најславнији антички Македонац је, иначе, личност из класичне старине која се највише спомиње у Константиновом делу,[25] што је, без сумње, условљено широм упознатошћу тадашњих српских читалаца са овим владаром посредством средњовековног романа о Александру.)

Разлог што Константин у своме књижевном раду у већој мери следи античко књижевно предање од других средњовековних српских писаца не треба повезивати са Константиновим световним статусом, вероватно ни са његовим већим класичним образовањем,[26] већ са његовим књижевним избором — то су од њега захтевале литерарне конвенције које је подразумевало дело какво је световна владарска биографија. Константинов савременик, земљак и ученик исте Трновске књижевне школе, Григорије Цамблак, био је несумњиво једнако добро упућен у антику и класицистички књижевни укус, али у строго црквеним делима која је писао није пристајало да то испољи. При томе мала је вероватноћа да је Константин наведене и друге античке књижевне поступке и конвенције преузео од Афтонија Софисте и Менандра Ретора или неког другог античког књижевног теоретичара. Ова двојица античких реторичара били су екстензивно коришћени у византијским реторичким компендијима,[27] тако да ће пре бити да је, осим на основу византијских литерарних предложака свога дела, то учинио посредством ових приручника, на којима се, попут других средњовековних српских писаца и интелектуалаца, реторички образовао. Питање је само колико је био упознат са античким основама тог реторичког предања.

---

[21] E.g. Bacchyl. 9. 27 (ed. *O. Werner*); Hor. Carm. I. 12. 46–48.

[22] E.g. Sen. Med. 95–97.

[23] Menander Rhetor, 100.

[24] Исто, 92.

[25] Константин Философ, Живот Стефана Лазаревића, 15. §вї; 31. §27; 39. §39; 41. §40.

[26] Нека запажања о пореклу и обиму Константиновог класичног образовања доноси *Н. Рисшовић*, Црквени класицизам Константина Философа, Деспот Стефан и његова Манасија, Дани српског духовног преображења XV, Деспотовац 2008, 88–89.

[27] *Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur, 78 sq; Menander Rhetor, XLIV; 271.

Поред приказаног вида рецепције античког наслеђа у *Живоѿу десйоѿа Сѿефана Лазаревића*, који бисмо могли назвати реторичким класицизмом по инерцији, присутан је други вид који можемо назвати реторичким класицизмом тенденциозне архаизације. Иако припадају истом кругу стилског украса проистеклог из античког литерарног предања, то је виши ниво рецепције јер није механичко преношење античких књижевних елемената, већ подразумева свесну наклоност према античкој књизи. Стога су у односу на формалне везе са античким књижевним предањем реминисценције на класичну старину у *Живоѿу десйоѿа Сѿефана Лазаревића* очигледнији израз Константиновог класицизма. Оне су у његовом биографском делу неупоредиво бројније него у било ком другом средњовековном српском тексту. Но ни оне се саме по себи не морају посматрати као показатељ Константинове нарочите упућености у антику, већ такође као део његове доследности литерарној традицији писања световне историјске монографије, која је у византијској књижевности пуна извештаченог архаизирања, понекада преко границе доброг укуса (као А. Комнина, Ј. Кинам, Н. Хонијат, Г. Пахимер и др.). Познајући обичај византијских писаца изразито класицистичке оријентације да избегавају савремене географске појмове и користе античке, Константин тако у првом спомињању Деспотове земље пре њеног именовања даје називе античких области на чијем је месту средњовековна Србија — Далмације и Дакије.[28] Исто тенденциозно архаизирање византијске класицистичке литерарне традиције стоји иза једне од најнеобичнијих дигресија у Константиновом делу — представљања лозе Немањића као потомака августа Лицинија, а будући да је овај био зет Константина Великог, и као сродника првог хришћанског цара.[29] На страну идејна ексклузивност, која се може посматрати и као део типично средњовековног феномена погрешног интерпретирања антике.[30] Но у књижевном погледу ово је место највиднија линија раздвајања између постојећег литерарног модела у историјско-биографском писању и новог, који српској књижевности доноси Константиново дело, између житија и живота. Његов старији савременик Григорије Цамблак у *Жиѿију Сѿефана Дечанског* хвали Немањиће као лозу која није упрљана јеретицима и идолопоклоницима као што је она цара Константина,[31] што је у складу са схватањима хагиографске књижевности. Али у световној владарској биографији заснованој на класицистичким књижевним схватањима, за углед није довољна светост рода, већ је потребна и владарска древност, по могућству она прворазредна, из класичне старине. Отуда указивање на тако занамениту личност античке историје каква је Лициније као на претка, без обзира на то што је био паганин,

28 Константин Филозоф, Живот Стефана Лазаревића, 18. §1.

29 Исто, 23–24. §14.

30 У западноевропском средњовековљу на овај феномен указује *Курцијус*, Европска књижевност, 661 sq.

31 Старе српске биографије XV и XVII века: Цамблак, Константин, Пајсије, прев. *Л. Мирковић*, предг. *П. Пойовић*, Београд 1936, 4.

легитимни је елемент Константиновог портрета Стефана као идеалног хришћанског владара.

Поставивши себи као писцу више задатке и критерије, Константин и у формалним обрасцима класицистичких реминисценција доноси новине старој српској књижевности. Док ранији српски писци своје јунаке пореде са античким само једноставним истицањем паралелне личне особине или животне ситуације,[32] Константин поређење гради и на анегдоти о античком лику упоредивом са догађајем из живота свога јунака, која укључује и навођење речи које је античка личност у тој прилици изрекла. Већ на самом почетку дела повлачи паралелу између дарежљивости деспота Стефана и римског цара Тита и наводи речи по којима је тај владар у антици био познат: „Данас нисмо владали, пошто нисмо никоме уделили дара".[33] Овакав поступак нарочито успело је применио у поређењу Деспота и Александра Великог. Тако је Стефан у детињству, као Александар, жалио што због очевих успеха неће моћи учинити никакво славно дело речима: „Отац мој ће у свему исказати јунаштво, а за мене неће ништа остати".[34] Стефанову власт пак, каже, прихватали су сви онако како је персијски цар Дарије III својим поданицима рекао да прихвате Александрову ако га буде победио јер је овоме Бог дао да седне на Киров престо.[35] На сличан начин, мада у мање развијеном облику, Константин описује Деспотову радост приликом сусрета са монасима-пустињацима поредећи је са радошћу лидијског краља Креза због великог блага које је овај имао, а које је било пословично у антици.[36] Новине у Константиновом посезању за антиком не завршавају се на овоме. Осим као ризница узорних примера (παραδείγματα) за поређење, античка литература му служи и као ослонац у аргументацији, што је реторички поступак познат као „сведочанство древних" (μαρτύριον παλαίων). Тако као подршку објективности свога казивања о знамењима која су најавила Деспотову смрт, Константин наводи предзнаке Титовог заузећа Јерусалима описане код Јосифа Флавија.[37]

Ипак, далеко највећи број Константинових реминисценција на антику у формалном погледу махом су дате на начин уобичајен и до њега у српској средњовековној књижевности — у виду синкрисе (σύγκρισις), похвалног поређења — пре свега главног јунака дела. Ценећи да за владарске врлине које

32 То су поредбе са Александром Великим у *Житију краља Милутина* Данила II и *Житију краља Стефана Дечанског* његовог ученика: Архиепископ Данило, Животи краљева и архиепископа српских, прев. *Л. Мирковић*, предг. *Н. Радојчић*, Београд 1935, 106; 138; 141.

33 Константин Филозоф, Живот Стефана Лазаревића, 16. §гї.

34 Исто, 31. §27. Cf. Plut. Vita Alex. 5.

35 Константин Филозоф, Живот Стефана Лазаревића, 15–16. §вї; Cf. Plut. Vita Alex. 30. — Белешка уз ово место у преводу којим се служимо погрешно упућује на овог Дарија — последњег персијског цара са овим именом (владао од 336. до 330. г. пре Хр.) — него на Дарија I (521–485) — који се пак спомиње на другоме месту у *Животу деспота Стефана Лазаревића* (§39). (Константин оба владара означава исто — само као Дарије — јер их вероватно није разликовао).

36 Константин Филозоф, Живот Стефана Лазаревића, 53. §52.

37 Исто, 86. Cf. Ios. Flav. Hist. VI, 5, 3.

жели да нагласи код српског деспота нема бољих представника од великана из класичне старине овековечених у античким књижевним ремек-делима, Константин налази да је Стефан по храбрости упоредив са највећим јунацима Хомеровог спева о тројанском рату.[38] По складном споју мудрости и храбрости пак српски деспот му се чини раван Киру, далековидом освајачу који је утемељио Персијско царство, и Темистоклу, генијалном атинском државнику који је успео да извојује победу над вишеструко надмоћнијом флотом персијског цара Ксеркса, а алудира и на Одисеја по чијој су замисли Ахејци на превару заузели Троју.[39] „(Тамо) где често војске и поред (великог) труда нису успеле као и наоружано бродовље, тамо је успевала само виспреност (и мудрост)" — започиње у духу античких похвала мудрости овај одсек Константиновог биографског дела сав саткан од примера из антике: „освајање великих и дивних градова (као што су) Вавилон и Троја; (или) кад Кир изненада нападе на Асирце и Јелине; кад ради Јелене, Менелајеве жене, Троју разорише; и кад Темистокле својим бродовима победи Персијанце и натера Ксеркса у бег — (победи) комарац оног жестоког лава." Ношен истом жељом да нађе што боље речи хвале за свога патрона Константин Философ се испомаже и примерима из хеленске митологије. Тако као згодно упоређење са повратком у отаџбину српског деспота оснаженог након измирења са султаном Сулејманом налази силину кретања бога ветра Еола,[40] а да што упечатљивије прикаже клицање и трубљење одушевљењених становника Цариграда при Стефановом испраћају из византијске престонице прави три метафоре засноване на музичким представама из хеленске митологије — чудесним гласовима Сирена и снази коју имају пој и свирка Муза и Орфеја.[41] И друге личности у своме биографском делу које заврећују похвалу Константин повезује са славним ликовима античког света. Тако када говори о прагматичној мудрости Стефанове мајке, кнегиње Милице, Константин посеже за античком паралелом — довитљивим Одисејем.[42] Монголског владара Тамерлана пак упоређује са персијским царем Даријем I и Александром Великим,[43] султана Бајазита (dissimilitudine) са августом Максенцијем,[44] а султана Мусу са хеленистичким владарем Сирије Антиохом IV Епифаном.[45] И када не налази конкретан антички пример, Константин се не може отети потреби за макар уопштеним поређењем личности свога времена са античким јунацима па за анонимног браниоца Сталаћа који се није предао Турцима по цену

[38] Константин Философ, Живот Стефана Лазаревића, 45. §45.

[39] Исто, 32. §27.

[40] Исто, 47. §47. — У рукопису стоји „Коил" и овакво интерпретирање се усталило без обзира на мањкавости — видети *З. Витић*, „Именик места и личности у Житију", Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, изд. *В. Јагић*, прир. *Ђ. Трифуновић*, Г. Милановац 2004, 034.

[41] Константин Философ, Живот Стефана Лазаревића, 59. §60.

[42] Исто, 30. §23.

[43] Исто, 38–39. §39.

[44] Исто, 30. §23.

[45] Исто, 69. §74.

смрти у пламену запаљене тврђаве каже да је био храбар попут „старих", тј античких великана.[46] Чак мученике за хришћанску веру Константин пореди са античким јунацима,[47] и то без икакаве религијске дистинкције која обично прати таква поређења код црквених класициста. Штавише, као класициста вишег нивоа, он ни на једном месту где хришћанске личности повезује са античким не прави демонстративан гест отклона од паганства или давања религијске предности хришћанској страни у поређењу.

Сме ли се због позивања на личности и догађаје из античке историје тврдити да је Константин Филозоф имао у рукама дела неких античких аутора, првенствено хеленских историчара, тј. да је изворно познавао антику? С обзиром пак да у његовом делу, као историјско-биографском по карактеру, доминирају историјске реминисценције из антике, има ли смисла претпоставити и да је целокупни Константинов фонд знања о антици био већи и обухватао и друге области које он у свом књижевном делу није имао прилике да помене? Једни испитивачи (Милоје Васић[48] и Александар Лома[49]) са опрезом су пришли питању непосредног утицаја античких књижевних дела на *Живош деспоша Сшефана Лазаревића*, радије верујући да су извори неких Константинових информација из антике у византијској књижевности, мада нису указали на конкретна дела. Растислав Марић пак установио је византијске ауторе из којих је Константин црпео или могао црпсти обавештења из античке историје[50] и скренуо пажњу на Константиново очигледно непознавање Тукидидовог *Пелойонеског раша* (јер под именом овог хеленског писца даје један неаутентичан навод),[51] верујући ипак да је нека античка књижевна дела заиста познавао и на њих се угледао. На другој страни, Марић сматра да је Константину Философу засигурно била позната Плутархова биографија Александра Великог. Штавише, овај испитивач налази да неке Константинове реминисценције потичу баш из тог дела,[52] а не из других у којима се такође срећу, зато што се, у недостатку правих биографских дела у узорној му византијској књижевности, Константин могао најпре за овим делом формално

46 Тако је то место схваћено у преводу Л. Мирковића (Старе српске биографије XV и XVII века, 104). У преводу Г. Јовановић ови „стари" су схваћени као преци овог српског јунака (Константин Философ, Живот Стефана Лазаревића, 69. §75). — У старој српској књижевности уобичајени назив за људе антике био је „древни", тј. „стари".

47 Константин Философ, Живот Стефана Лазаревића, 13. §ѕ.

48 *М. Васић*, Константин Костенски и Херодот, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор IX/1–2 (1931) 140–146. — Рад се бави једним детаљем из Херодотовог казивања о Крезу који Константин верно преноси (§52).

49 *А. Лома*, Константин Философ о зимском огњу, Античке студије код Срба, Посебна издања Балканолошког института САНУ, књ. 36, Београд 1989, 185–189. — Рад се бави једним веровањем које Константин помиње (§34), а које је забележено на два места у Плутарховим *Ешичким сйисима*.

50 *Р. Марић*, Трагови грчких историчара у делима Константина Философа, Глас САН CXC/95 (1946) 12 сл.

51 Исто, 8. Уп. Константин Философ, Живот Стефана Лазаревића, 17.

52 *Марић*, Трагови грчких историчара, 40. Уп. Константин Философ, Живот Стефана Лазаревића, 31. §27; 15–16. §ві.

повести.[53] Међутим, тражити литерарни узор *Живота деспота Стефана Лазаревића* у биографији какву је неговао Плутарх није основано не само стога што Константин Филозоф не указује на њу — док указује на историјску монографију — већ што је она супротна овој — јер се у њој не инисистира на спољашњим историјским чињеницама, већ на унутрашњим квалитетима приказиване личности, како то управо у *Животу Александровом* наглашава сâм Плутарх.[54] Као таква Плутархова и плутархистичка биографија у основи је житијне књижевности, од које се пак Константин у писању свога биографског дела удаљио.

Мишљење да је Константиново познавање неких античких књижевних дела извесно, дели са Марићем Ђорђе Трифуновић, с додатним аргументом. Он је изнео претпоставку[55] да је Константин први у Срба у средњем веку познавао Хомерове спевове будући да су у *Животу деспота Стефана Лазаревића* као књижевни украс коришћени неки ликови и призори из хеленске митологије познати из Хомерових епова. Хомер заиста спомиње Еола, Музе и Сирене,[56] но са Орфејем то није случај. Осим тога, Константинов приказ Муза — како својим трубљењем односе победу — не само да није преузет од Хомера него уопште није у складу са поимањем ових митских бића у античким изворима. Начин пак на који Константин представља Орфеја — да својом песмом покреће и камење — не налази се увек у сачуваним делима античке грчке књижевности у којима се спомиње Орфеј. Наиме, хеленски мит је говорио о дејству Орфејеве песме на дрвеће, животиње и камење,[57] али не спомињу сви антички грчки писци који говоре о Орфеју све ове три чудесне појаве, а оно што никада не испуштају није, као код Константина, покретање камења, већ омађијаност животиња Орфејевом песмом.[58] Паусанија чак у два наврата говори о Орфејевој моћи да музиком хипнотише звери, истовремено придајући моћ над камењем другом митском певачу, Амфиону.[59] Као што речи цара Тита Константин познаје из неког византијског списа,[60] јер у античкој књижевности нису сачуване нигде на грчком језику, него само на латинском,[61] тако је вероватније да је и порекло целе ове занимљиве Константинове метафоричне слике са ликовима из хеленске митологије у неком делу византијске књижевности.

---

53 *Марић*, Трагови грчких историчара, 41–43.

54 Plut. Vita Alex. 1.

55 *Ђ. Трифуновић*, Стара српска књижевност, нав. место.

56 Od. X. 1 sq; XII. 38 sq; XXIV. 60 sq; Il. I. 604.

57 Eurip. Iphig. Aul. 1212–1214; Apollon. Argon. I. 26 sq; Erat. Catast. 24; Apollod. Bibl. I. 24; Anthol. Graeca [Antipater Sidon.] VII. 8. 1–2.

58 Aesch. Agam. 1630; Eurip. Bacch. 561 sq; Paus. VI. 20. 18; IX. 17. 7.

59 Видети претходну белешку.

60 Р. Марић налази да су преузете из хронике Михаила Глике — *Марић*, Трагови грчких историчара, 21. — Иначе, Гликин извор, Зонара (уп. Zon. Epit. hist. XI. 18), ове речи вероватно је узео из *Римске историје* Диона Касија којом се служио и чије изгубљене делове нам делимично надокнађује.

61 E.g. Suet. Tit. 8; Eutrop. V. 21.

Да је мало вероватно да је Константин читао Хомерове спевове, али и колико је тешко утврдити лектиру која му је пружила податке из њих, види се на ономе месту у *Живоӣу десӣоӣа Сӣефана Лазаревића* где се спомиње Хомер као писац који је опевао јунаке тројанског рата. Иако ту као да сâм Константин указује на своју информисаност из прве руке, то место Ђорђе Трифуновић није узео у обзир у својој тези о Константиновом познавању Хомера — можда стога што је оно веома нејасно, поготово у преводу Лазара Мирковића: „Као што рече Омир о рату троадском да су Јелини били и на двојицу ниже Араклији, а овај сам, тако рећи као муња меће биткама, и размеће и побеђује".[62] Властиту именицу у другој реченици овога навода Мирковић је схватио као топоним женског рода „Араклија", што се види не из самог превода, већ из Регистра где је ова именица овако наведена и изнета претпоставка да је то Хераклеја.[63] Троја се, заиста, налазила „ниже", тј. јужније од Хераклеје на Пропонтиди, но тако схваћена ова реч нема везе са контекстом — Хомеровим описом јунаштва једног од тројанских бораца у рату са Грцима. Додатну конфузију ствара покушај разјашњења које у одредници „Омир" Регистра нуди Албин Вилхар.[64] Он Константинове речи, признајући да су му нејасне, сматра пишчевим сећањем на неко место из Хомера и упућује на преглед људства ахејске и тројанске војске у другом певању *Илијаде*. Међутим, тамо се не може прочитати ништа налик ономе што стоји код Константина — како год то разумели. У новом преводу Гордане Јовановић исто ово место много је јасније: „Као што рече Омир о троадском рату да су Јелини и по двојица били против Араклија, а овај против толиких, тако рећи сам, као муња огањ баца у битку, разгони их и побеђује."[65] Ауторка превода речену властиту именицу схватила је као лично име мушког рода „Араклије". Иако је очигледно да личност са таквим именом није могуће довести ни у какву везу са контекстом, она није улазила у одгонетање тачног имена ове личности — за разлику од других случајева искривљеног облика античког имена у рукопису, када уз тај облик у облој загради ставља правилни облик (у складу са прихваћеним решењима ранијих испитивача). Исто читање овога имена даје и „Именик места и личности у Житију", један од прилога уз фототипију Јагићевог издања оригиналног текста *Живоӣа десӣоӣа Сӣефана Лазаревића*, који је приредила Зорица Витић. Она пак личност која носи ово име идентификује са Хераклом[66] — без икаквог објашњења (каква даје за нека друга античка лична имена писана у искваreном облику). Сазвучност ових имена је очигледна, но такво читање сасвим искључује Константиново познавање *Илијаде* — Херакле, наиме, није био учесник Тројанског рата. На другој страни, начин на који Константин представља овога јунака у потпу-

[62] Старе српске биографије XV и XVII века, 79.

[63] Исто, 153.

[64] Исто, 159. — На Вилхарово ауторство ове одреднице указује Напомена преводиочева на страни LXX.

[65] Константин Филозоф, Живот Стефана Лазаревића, 45. §45.

[66] Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића, 035; 046.

ности је веран Хомеровом приказу највећег борца на тројанској страни — Хектора. У *Илијади* се говори о његовом неустрашивом продирању кроз ахејске бојне редове[67] и његовој одлучујућој улози у паљењу ахејских лађа, којим су Тројанци у једном тренутку стекли надмоћ над противницима.[68] Осим тога, више пута се пореди Хекторова снага и наступање у борби са огњем.[69] Будући да је доста имена античких личности у *Живоѿу* у доста искривеном облику могло би се претпоставити мешање имена Херакле (средњогрч. Иракле) и Хектор (средњогрч. Ектор, слов. Јектор) и самим тим допустити могућност да је аутор *Живоѿа десӣоѿа Сѿефана Лазаревића* читао *Илијаду*. Препрека оваквом резоновању лежи у томе што је име „Араклије" блиско и именима Ахилеј и Патрокло, која, за разлику од Херакла, носе личности које су биле учесници Тројанског рата. Штавише, Хомер у *Илијади* Ахилеја пореди са огњем на идентичан начин као Хектора[70] и приказује га како истовремено јуриша на двојицу непријатељских бораца и обојицу их одбија[71] — што скоро дословце читамо код Константина о „Араклију". Међутим, Ахилеј није јунак из тројанског, већ из супротног, ахејског табора. Могућност пак да је Константин помешао Тројанце и Грке, па и услед сличних Хомерових исказа о Хектору и Ахилеју, неспојива је са претпоставком о његовом изворном познавању *Илијаде*. Напротив, таква груба грешка у презентовању елементарних података из Хомерових спевова најбоље показује да је Константин Филозоф обавештења о антици добио из секундарне литературе, и то оне без довољне поузданости.

Константин Филозоф, дакле, није у *Живоѿу десӣоѿа Сѿефана Лазаревића* показао шта је све читао од античке литературе, али је показао шта није читао. Он је могао проћи једну врсту класичних студија и на византијским ексцерптима из античких књижевних дела, њиховим компилацијама и парафразама. Чињеница пак да Константин није у значајнијој мери из изворних дела познавао антику, не умањује вредност његовог класицизма. Не стога што у средњем веку преовлађује индиректан литерарни контакт са светом класичне старине. Он се на другој, вишој равни од реминисценција на антику показао натпросечним класицистом, не само у српском средњовековљу, него уопште. А у свим досадашњим испитивањима Константинова блискост са антиком сагледавана је и оцењивана искључиво на основу и под утиском реминисценција на антику у *Живоѿу десӣоѿа Сѿефана Лазаревића*. Но, свеколике оне — чак и да су плод читања извора — не морају бити засигуран знак Константиновог искреног класицизма, већ помодарски маниризам — под утицајем његових византијских узора који су ради парадирања сопственом ерудицијом волели да се размећу класицистичким декором својих литерарних радова. Да је наш писац прави поштовалац античке књиге јер је

67 Il. XI. 297 sq.

68 Ibid. XVI. 122 sq.

69 Ibid. XV. 605; 623; XVII. 565.

70 Ibid. XX. 490 sq.

71 Ibid. XX. 460–462.

свестан њене вредности — а са позиција свога хришћанског убеђења — показује нам — и то врло изричито — у једној од најзанимљививијих дигресија у *Живоӣу десӣоӣа Сӣефана Лазаревића*. Важност и значење овог места у Константиновом биографском делу већ смо осветлили у једном ранијем раду, па ћемо те налазе овде још једном изнети.[72]

Описујући Деспотов народ, Константин упоређује Србе са древним Грцима и, очекивано, даје предност другима, али на сасвим неочекивани начин; иако се у варварским земљама као што је Србија развило мноштво места за духовне делатности, она се, каже, „у људском смислу нису тако светлела да би превазилазила старе Јелине у храбрости, у беседништву и у осталом, чиме се (Јелини) нарочито одликоваху и пророковаху пре пророка; потрудише се да изнађу људске /земаљске/ ствари, затим етеричне /духовне/, (а затим) и (оне) најузвишеније. Стога и Бог допушташе овим (Јелинима) да се делимично дотакну истине“.[73] Иза ових речи следи аргументовање изнетога става навођењем неких хришћанском учењу сагласних мисли под именом античких паганских писаца и мислилаца, стварних (Тукидид, Аристотел, Платон) или митских и легендарних (Хермес Трисмегист, персијски маг Остан, египатски фараон Тулид, Орфеј). Ти наводи немају посебан значај у оцени Константиновог класицизма не само стога што нису аутентични, већ и стога што нису представљали ништа ново за његову читалачку публику — имена многих античких личности и приписане им речи били су добро познати средњовековним Србима преко бројних популарних збирки мудрих изрека и поука.[74] И извор овог одсека његовог биографског дела секундаран је и сличног типа као ове збирке, како је показао Иван Дујчев.[75] Много су значајније цитиране начелне речи које стоје испред ових навода, за које не знамо да ли потичу из истога извора пошто он није објављен у целини, а рукопис истог је у међувремену изгубљен.[76] Дујчев прелази преко тих речи уз неопрезну оцену да је у њима „широко распрострањено средњовековно схватање“[77] — а управо је супротно — по среди је један елитистички философско-теолошки концепт античке, хеленистичкојудејске и старохришћанске провенијенције. Те речи којима Константин Философ експлицитно и прокламативно показује свој класицизам доносе сасвим ново и јединствено виђење античког паганског света — ни раније, ни касније забележено у старој српској књижевности, а несвакидашње и у средњовековљу уопште. Стога је ово место у *Живоӣу Сӣефана*

---

[72] *Рисӣовић*, Црквени класицизам, 84 sq.

[73] Константин Философ, Живот Стефана Лазаревића, 76–77. §1.

[74] Ове гномске флорилегије, хришћанске адаптације и допуне античких, испитивао је *Д. Драгојловић*, Историја филозофске мисли у Срба епохе феудализма, Нови Сад 1998, 112 сл.

[75] *И. Дуйчев*, Константин Философ и „Предсказанията на мъдрите Елини“, ЗРВИ 4 (1956) 149–155. — Дујчев је извор ових изрека нашао у грчком спису под насловом Χρησμοὶ καὶ θεολογίαι Ἑλλήνων φιλοσόφων (Пророштва и богословља паганских философа) непознатог аутора и времена настанка, објављеном у оквиру једнога пропратног текста у бонском издању Малалине хронике.

[76] *Дуйчев*, Константин Философ, 153.

[77] Исто, 150.

Лазаревића од суштинског значаја за оцену Константинове рецепције наслеђа античке књиге.

Константин заступа старохришћанско патристичко учење о учествовању „старих“ у „семенском логосу“ (σπερματικὸς λόγος) усађеном у свако умно створење, логосу који омогућава отвореност за тајну Смисла, Божје Речи, Логоса, те стога и хришћанску семантику предхришћанских и ванхришћанских култура и традиција.[78] Старохришћански интелектуалци наклоњени античкој култури своје класицистичке књижевне склоности усклађивали су са својим хришћанским религијским уверењима управо видећи у античкој литерарној и мислилачкој традицији својеврсну припрему за Јеванђеље, па су многи од њих то гледиште и теоријски разрађивали. Најпотпуније су то учинили Јустин Философ и Климент Александријски. Јустиново афирмативно гледање на вредност античке философије лежи у његовом изједначавању концепције о Логосу пореклом из хеленизованог јудаизма[79] и стоичке идеје о козмичком логосу чија су семена расејана по умовима појединаца: или су сва разумна бића деоници универзалног разума, а то је Логос Божји који је посејао семе истине у све по Божјој слици створене људе[80] — на основу чега су философи и били у могућности да интелектом спознају Бога из природе — или је Логос Божји директно посејао своје семе у умове одабраних философа — те су они спознали истину Божјим надахнућем добивши део његовог Логоса.[81] „И у једном и у другом случају, резонује Јустин, у хришћанству потпуно откривени Логос мерило је истинитости свега што је пре хришћанства мудровано, било код Јевреја, било код Хелена, штавише сви они који су живели у сагласју са Логосом јесу хришћани“.[82] И Климент Александријски је уверен да су хеленски философи дошли до неких истина божанском инспирацијом, од Божјег Логоса; Бог је инспирисао философе сејући делиће свога Логоса у њихове умове.[83] Негирати да је философија Божји дар значило би негирати Божју промисао.[84] Наиме, пошто јој је овакво порекло, философија је у сагласју са богонадахнутим јеврејским Законом и својим назначењем: оба дара су, по Божјем плану, намењена припремању — један Јевреја, а други Хелена — за примање више, јеванђељске поруке, „истинске философије“.[85] Стари завет и хеленска философија подједнако су васпитачи који воде Христу и обоје су притоке велике реке хришћанства.[86] Тако је по Клименту хеленска философија добила од Бога најважнији задатак у

---

78 *Н. Рисшовић*, Старохришћански класицизам: позитивни ставови старохришћанских писаца према античкој књизи, Београд 2005, 47 sq. Уп. *Г. Коцијанчич*, Посредовања: Увод у хришћанску философију, прев. *П. Рак*, Никшић 2001, 268.

79 Phil. De fuga 97; cf. ibid. 166; De spec. 3. 185.

80 Iust. Apol. II. 8. 1; II. 13. 6.

81 Ibid. II. 8. 4; II. 10. 1; II. 13. 4.

82 Ibid. II. 46. 2.

83 Clem. Protr. 68. 2; 74. 7; Paed. I. 41. 3; Strom. I. 37. 2.

84 Clem. Strom. I. 70. 4.

85 Ibid. I. 28. 3; VI. 42. 1–3; VI. 44. 1; VI. 64. 4; VI. 67. 1; VI. 159. 9.

86 Ibid. I. 28. 3; I. 29. 1; cf. ibid. VI. 67. 117.

историји човечанства — да припреми незнабошце за примање хришћанске поруке.

Константин Философ, дакако, није читао ове старохришћанске писце — његово познавање старохришћанске историје и књижевности, како је примећено, врви од мањкавости и заблуда[87] — већ је посредно усвојио њихова схватања о односу библијске и хеленске мудрости, дубоко усађена у византијску теолошку мисао чији је био ученик и деоник. Међутим, за та схватања није постојао консензус у Цркви; чињеница да у културолошком и интелектуалном погледу паганство није мртво, провоцирала је тврду теолошку струју током читавог средњег века. Константин је, дакле, не само следбеник традиције црквеног класицизма, него је најотворенији тип црквеног класицисте; он не само да је, како је раније истакнуто, индиферентан према паганској религији античких ликова које узима за узор, већ, како показује ово место, он се диви учествовању предхришћанске мисли у Логосу. То је у црквеном класицизму мањински приступ. Већина црквених класициста у стварној или исконструисаној подударности неких античких философских схватања са библијском теологијом већином су видели утицај јеврејских светих списа на паганске мудраце, а ређе директног или индиректног Божјег надахнућа. Основа за овакво схватање такође је старохришћанска. У хришћанској књижевности првих векова биле су врло честе приче о „атичком Мојсију" — како су Питагора или Платон, боравећи у Египту, сазнали за Мојсијев монотеизам и прихватили га, али га због одијума свог паганског окружења нису могли експлицитно проповедати, па су га износили у завијеној форми.[88] И када су у хришћанским идејама паганских философа налажена „семена" свеприсутног божанског Логоса подразумевала се хронолошка предност библијских пророка над хеленским философима.

Константинов слободнији класицистички став може бити повођење за непознатим нам предлошком, али је мало вероватно да му се то догодило несвесно. Напротив, изгледа да је јако свесно и промишљено унео ову дигресију у *Живот деспота Стефана Лазаревића* и одредио јој место у њему. Опредељење за класицистичку књижевну концепцију које тек са његовим делом доживљава пуну промоцију у српском средњовековљу, морао је оправдати пред својим хришћанским читаоцима, морао их је припремити за све оно што ће се наћи на страницама које пише — а без икакве религијске ограде или полемике — за мноштво реминисценција из класичне старине, за ликове из паганске митологије, за цитате из античке књижевности. Зато је неупућенима у програмска начела његовога књижевног рада у уводу дела унапред разјаснио како најпозванији црквени ауторитети виде однос хришћанске теологије према духовном и културном наслеђу паганске антике. Разложност оваквог Константиновог правдања афирмативног гледања на хеленску му-

[87] *Г. Подскалски*, Средњовековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865–1459), прев. *Т. Тропин*, *Д. Аничић*, Институт за теолошка истраживања, Београд 2010, 317.

[88] Уп. *Ристовић*, Старохришћански класицизам, 19 сл.

дрост поготово се увиђа ако се узме у обзир да је читалачка публика у средњовековној Србији у теолошкој литератури сретала другачије становиште по овоме питању, такође засновано на најпозванијим црквеним ауторитетима. Негде у време када Константин у Деспотовом животопису хвали хеленску мудрост у Ресавској школи преводи се Зигабенова *Паноплија*[89] — византијски теолошки компендијум на чијем почетку стоји ауторово објашњење да је на писање тога дела подстакнут неслагањем са онима „који размишљају као Хелени".[90] Ако ово није била утицајнија књига у тадашњој Србији, *Номоканон* светога Саве свакако јесте. А тамо се дају (у 61. глави) — први пут у Срба — подаци о хеленској философији и неким њеним школама — питагорејцима, платоничарима, стоичарима и епикурејцима — с негативном интонацијом.[91] Сава се у ставу према хеленским философима такође ослања на старохришћанску и византијску теолошку традицију, али на ону антикласицистичку (Епифаније Кипарски). Константин Философ је по своме ставу према интелектуалној традицији грчке антике представник хеленофилске епохе Палеолога, а разлика између њега и светог Саве упечатљив је показатељ да се у византијском културном кругу тога времена гледање на класичну старину толико променило да је класицизам и у Србији постао прихватљив. (Уосталом, у самој Византији Цариград више није био ексклузивно место класичних студија; и провинцијско византијско школство од средине XIV века има изразитији класицистички карактер.)[92]

Значај *Живота деспота Стефана Лазаревића* Константина Философа у погледу рецепције античког наслеђа лежи, дакле, пре свега у ауторовом идејном искораку у односу према класичној старини. Имајући у виду тај највиши ниво хришћанског класицизма код њега, разумљиво је што су у *Житију деспота Стефана Лазаревића* у односу на ранију средњовековну српску књижевност интензивније присутни и нижи, технички облици класицизма, они у домену стилске реализације, реторички и архаизаторски. Што се тиче тих аспеката, за ову прилику ограничили смо се на то да на типолошком плану укажемо на књижевнотеоријске подударности између Константиновог дела и сродних остварења античке литерарне традиције не упуштајући се у утврђивање посредних начина на које је дошло до њих. Но иако нисмо испитивали конкретне изворе Константинове блискости са античким наслеђем, већ се усредсредили на то да што тачније установимо обим и карактеристике рецепције предања античке књиге у *Животу деспота Стефана Лазаревића*, и то нам је пружило довољно основа за тврдњу да Константинова блискост са античком литерарно-мислилачком традицијом првенствено почива на неантичким, византијским изворима. Он је, заправо, јединствени пример српског средњовековног писца који је сјајно познавао високу, тј. учену византијску

[89] Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића, 241.

[90] PG CXXX, 3c.

[91] Текст читамо у *Трифуновић*, Стара српска књижевност, 250–251. Уп. *Драгојловић*, Историја философске мисли, 50–53.

[92] Уп. *Р. Радић*, Време Јована V Палеолога, Београд, 1993, 273 сл.

световну књижевност, везану за античке жанровско-естетске обрасце, и то познавање исто тако сјајно литерарно презентовао.[93] Јединствен је и по томе што је, такође из интелектуално најлибералнијих византијских извора, усвојио и без икаквога устручавања изнео мањински став у хришћанској теологији да хеленска мудрост има високо место уз саму истину Откривења. Тако је утицај византијске цивилизације на српску средњовековну књижевност, вековима углавном сведен на православну традицију, са Константиновим *Живошом десйоша Сшефана Лазаревића* најзад у пуној мери испољио и своју другу суштаствену димензију — поштовање и неговање античког литерарно-мислилачког наслеђа.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ — LIST OF REFERENCES

Извори — Primary Sources

Menander Rhetor, ed. with transl. and comment. by *D. A. Russel* and *N. G. Wilson*, Oxford 1981.

Προγυμνάσματα ретора Афтонија, прев. с грчког, предг. и напом. *В. Јелић*, Београд 1997.

Архиепископ Данило, Животи краљева и архиепископа српских, прев. *Л. Мирковић*, предг. *Н. Радојчић*, Београд 1935.

Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, изд. *В. Јагић*, прир. *Ђ. Трифуновић*, Г. Милановац 2004.

Константин Филозоф, Живот Стефана Лазаревића, деспота српскога, прев. *Г. Јовановић*, Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд 2007.

Старе српске биографије XV и XVII века: Цамблак, Константин, Пајсије, прев. *Л. Мирковић*, предг. *П. Пойовић*, Београд 1936.

Литература — Secondary Works

Alexander P. J., Secular Biography at Byzantium, Speculum 15/2 (1940) 194–209.

Hunger H., Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, I–II, München 1978.

Radošević N., Laudes Serbiae: The Life of Despot Stephan Lazarević by Constantine the Philosopher, Зборник радова Византолошког института САНУ XXIV–XXV (1986) 445–451.

Васић М., Константин Костенски и Херодот, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор IX, 1–2 (1931) 140–146.

Гагова Н., Константин Костенечки, История на българската средновековна литература, прир. *Анисава Милшенова*, София 2008, 647–658.

Драгојловић Д., Историја филозофске мисли у Срба епохе феудализма, Нови Сад 1998.

Дуйчев И., Константин Философ и „Предсказанията на мъдрите Елини", Зборник радова САН XLIX, Византолошки институт, књ. 4 (1956) 149–155.

Коцијанчич Г., Посредовања: Увод у хришћанску философију, прев. П. Рак, Никшић 2001.

Курцијус Е. Р., Европска књижевност и латински средњи век, прев. Ј. Бабић, Београд 1996.

[93] Cf. *Гагова*, Константин Костенечки, 648.

Лома А., Константин Филозоф о зимском огњу, Античке студије код Срба, Посебна издања Балканолошког института САНУ, књ. 36, Београд 1989, 185–189.

Марић Р., Трагови грчких историчара у делима Константина Философа, Глас САН СХС, 95 (1946) 5–33.

Подскалски Г., Средњовековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865–1459), прев. Т. Тропин, Д. Аничић, Институт за теолошка истраживања, Београд 2010.

Радић Р., Време Јована V Палеолога, Београд 1993.

Ристовић Н., Старохришћански класицизам: позитивни ставови старохришћанских писаца према античкој књизи, Београд 2005.

Ристовић Н., Црквени класицизам Константина Философа, Деспот Стефан и његова Манасија, Дани српског духовног преображења XV, Деспотовац 2008, 83–90.

Сване Г., Традиционално и ново у делу Константина Костенског, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор XLIII/3–4 (1977) 163–180.

Трифуновић Ђ., Азбучник српских средњовековних књижевних појмова, друго, допуњено издање, Београд 1990.

Трифуновић Ђ., Стара српска књижевност: основи, треће, проширено издање, Београд 2009.

Nenad Ristović

ASPECTS OF RECEPTION OF CLASSICAL HERITAGE IN *BIOGRAPHY OF DESPOT STEFAN LAZAREVIĆ* OF CONSTANTINE THE PHILOSOPHER

The biography of Stephen Lazarević, despot of Serbia, written by Constantine the Philosopher in cca. 1433–1439, stands out in old Serbian literature as an account in which unusually great attention is paid to classical antiquity. Constantine's classicism has three aspects. The first of them is an ordinary one, present in old Serbian literature from its very beginnings under the influence of Byzantine literature, and appears in laws of classical rhetorical diction and in philosophical concepts which have a classical origin. These conventions of literary tradition are used without the awarness of their classical background; so they do not mark Constantine's work as an extraordinary example of relying on classical tradition. But as a writer of higher rank he uses them with more consistency, e.g. classical rules of topics in writing progymnasmatic encomium and panegyrical oration. His wider demonstration of a knowledge of the literary and intellectual heritage of classical antiquity in the first place gave rise to the genre of the secular ruler's biography, which he introduced in Serbian literature. The second aspect of Constantine's classicism is the most noticeable and it consists of reminiscences on classical antiquity, persons, events and anecdotes from its history and mythology, mainly in the form of a comparison. Though they are more numerous and in more elaborate form than in any other medieval Serbian writings, they

are often full of typical medieval confusion and misinterpretations in the presentation of classical antiquity (e.g. the permutation of Hector and Hercules or Achilles). So their sources are probably completely secondary (Byzantine historians and antiquarians) in spite of the attempts by some researchers to find traces of some ancient Greek authors in them. But the question of the sources of Constantine's knowledge of classical antiquity is still open and it is even quite possible that some classical literature was accessible to Constantine, as a well educated writer, although there is no manifestation of its direct influence in the composition of his biographical work. As a result of imitating Byzantine models in the genre of the historical monograph on the great rulers, in which classicistic embellishment goes without saying, this aspect of the classical heritage in this work by Constantine has less significance than the third one, which is unique in old Serbian literature and not so frequent in medieval literature, at all. In a large digression in the introduction of his writing, Constantine mentions the ancient Greeks as people who were preoccupied by fundamental questions so that God allowed them to reach the truth partly and in that way they prophesied even before the biblical prophets. This statement is an excellent example of the patristic idea of σπερματικὸς λόγος, i.e. of the existence of the seeds of divine wisdom out of biblical revelation or, in other words, of the divine inspiration of classical wisdom and its participation in God's plan of Salvation. Constantine accepted the most liberal variant of this idea in which classical wisdom was not treated as younger than biblical nor as a result of its influence. So he declared himself as a great and sincere admirer of classical antiquity although all his information about it was indirect, including his source for this statement. Moreover, from the same source he took on some completely unauthentic quotations under the names of historical or legendary persons from classical antiquity as evidence for this statement.

Recueil des travaux de l'Institut d'Études Byzantines
(ZRVI)

Obligatory guidelines for submitting an article

1. Articles should be submitted both on paper and in electronic form as a MICROSOFT WORD document (MSOffice 95, 97, 2000, XP). Font: Times New Roman, 12 points (for tables as well). Line spacing: 1,5. Illustrations: photos or drawings 12.8 × 19 cm — drawing min. 600 dpi or ppi (= pixels/inch), photo min. 300 dpi.

2. Every article should contain at the beginning an abstract in English, an abstract **more** in the language of the main text, if it would not be written in English (common languages in Byzantine Studies are accepted) and approximately 5 key-words for each abstract in corresponding languages, and a summary at the end of the text. The summary will be translated into Serbian by the editorial board. At the end of an article should be added two lists of references (sources, secondary works) in alphabetical order, containing **full** titles, journal titles and pages. Example:

   Ostrogorsky G., Observations on the Aristocracy in Byzantium, Dumbarton Oaks Papers 25 (1971) 3–32

   Sources should be referred to as follows hereafter (3d).

3. Quotations in footnotes:

   a) Books and monographs: author (italics), title, place and year of publication, quoted pages. Example:

   L. Mavromatis, La fondation de l'Empire serbe. Le kralj Milutin, Thessalonique 1978, 33–38

   Example of a publication in Greek (only the monotonic system should be used for titles, except in source quotations, in which cases the font in use should be included as an attachment):

   J. Karayannopoulos, Πηγαί της βυζαντινής ιστορίας, Thessaloniki 1970, 156 sq.

   Note: Titles in Slavic languages should be transliterated using one of current modes.

   b) Articles in journals: author (italics), title, journal (abbreviation if well known, otherwise full title), volume, year of publication, quoted pages. Examples:

R. Radić, Vizantijski vojskovođa Aleksije Filantropin, ZRVI 37 (1998) 102 sq.

T. Loungis, Η εξέλιξη της Βυζαντινής πόλης…, Βυζαντιακά 16 (1996) 45

c) Collective and periodical publications: author (italics), title, editor (italics), publication title, place and year of publication, quoted pages. Example:

Sp. N. Troianos, Zauberei und Giftmischerei in mittelbyzantinischer Zeit, edd. *G. Prinzing — D. Simon,* Fest und Alltag in Byzanz, München 1990, 42 sq.

d) Editions of sources: author and title of the work, editor (italics), place and year of publication, quoted page(s) and line(s). Example:

Critobuli Imbriotae Historiae, ed. *D. R. Reinsch,* Berlin New York 1983, 154 sq. (or e. g. 118. 10–12).

e) Conventional abbreviations in footnotes: author's name and shortened title, *idem/eadem*, ibid., loc. cit., cf., n. (for note) sq., f., ff.

f) **No use of the abridged forms p. or pp.**

Зборник радова Византолошког института САНУ
(ЗРВИ)

Обавезујуће упутство за припремање рукописа

1. Рукописи у компјутерском слогу предају се на папиру и у електронској форми (Windows/ MSOffice 95, 97, 2000, XP); фонт Times New Roman 12 (у табелама такође), размак 1,5. Основно писмо је ћирилица (латиница за хрватски). Илустрације: фото или цртеж величине 12.8 × 19 cm — цртеж минимум 600 dpi или ppi (= pixels/inch), фото минимум 300 dpi.

2. Рад на почетку садржи апстракте на основном и на енглеском језику и око 5 кључних речи по апстракту, као и резиме на страном језику (на српском, ако је рад на страном језику). Радови на енглеском имају само енглески апстракт. На крају рада наводе се две листе референци (извори, литература) по абецедном и алфабетском реду аутора., са **пуним** насловима, називима часописа и бројем страна. Пример:

   Ostrogorsky G., Observations on the Aristocracy in Byzantium, Dumbarton Oaks Papers 25 (1971) 3–32

   Извори се наводе по примерима који следе ниже (3г).

3. Цитирање у напоменама:

   а) <u>посебне књиге:</u> аутор (курзив), наслов, место и година издања, цитиране странице. Пример:

   С. Пириваѿрић, Самуилова држава — обим и карактер, Београд 1998, 26–37

   Грчки пример (искључиво се употребљава монотонска ортографија, изузев приликом навођења изворних текстова, уз које се прилаже и коришћени фонт у електронском облику):

   J. Karayannopoulos, Πηγαί της βυζαντινής ιστορίας, Thessaloniki 1970, 156 sq.

   Напомена: стари руски и бугарски наслови транскрибују се према данашњем правопису. У радовима на страним језицима сви словенски наслови транскрибују се у латиницу неким од стандардних начина.

   б) <u>чланци у часописима:</u> аутор (курзив), наслов рада, назив часописа (пун или са познатом скраћеницом), број свеске, година (изузетно и место) издања, цитиране странице. Пример:

G. Ostrogorsky, Observations on the Aristocracy in Byzantium, DOP 25 (1971) 5 sq.

T. Loungis, Η εξέλιξη της Βυζαντινής πόλης..., Βυζαντιακά 16 (1996) 45

в) колективне и периодичне публикације: аутор (курзив), наслов рада, уредник (курзив), наслов публикације, место и година издања, цитиране стране. Пример:

Б. Ферјанчић, Хиландар и Византија, изд. *Г. Суботић,* Манастир Хиландар, Београд 1998, 53 сл.

Напомена: Предлози у: односно in: се не наводе.

г) издања извора: писац и наслов изворног дела, име издавача (курзив), место и година издања, цитирана страница/странице и ред(ови). Пример:

Есфигменска повеља деспота Ђурђа, изд. *П. Ивић — В. Ј. Ђурић — С. Ћирковић,* Београд — Смедерево 1989, 22 (сл.)

Critobuli Imbriotae Historiae, ed. *D. R. Reinsch,* Berlin New York 1983, 154 (sq.) или нпр. 118. 10–12.

Напомена: Број реда или стиха одваја се од броја странице тачком.

д) Код вишеструког навођења понавља се презиме аутора и скраћени наслов.

ђ) Коришћене скраћенице (опција према језику и писму цитираног рада): *исти/иста, isti/ista, idem/eadem*; исто, isto, ibid; нав. место, nav. mesto, loc. cit; сл., sl., sq. (иза броја стране); уп., up., cf.; нап., n.

е) **Не употребљавају се скраћенице стр., односно p. и pp.**

Зборник радова Византолошког института САНУ
48 (2011)

Издаје
Византолошки институт САНУ
Београд, Кнез Михаилова 35
inst.byz@vi.sanu.ac.rs
www.vi.sanu.ac.rs
факс: +381 11 32 88 441
тел.: +381 11 26 37 095

Лектура
мр Александра Антић

Коректура
Ратка Павловић, Мира Зебић

Компјутерска обрада илустрација за штампу
Драгослав Боро, Бојан Миљковић

Превод на енглески језик и лектура
Тамара Родвел Јовановић
Чарлс Робертсон

Корице
Драгомир Тодоровић

Класификатор
Славица Мереник

Компјутерска припрема за штампу
Давор Палчић (palcic@eunet.rs)

Штампа
„PUBLISH"
Београд, Господар Јованова 63

Тираж
600 примерака

CIP — Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

93

ЗБОРНИК радова Византолошког института САНУ = Recueil des travaux de l'Institute d'Études Byzantines. — Књ. 1 (1952)–. — Београд : Византолошки институт САНУ, 1952–. — 24 cm

Годишње

ISSN 0584–9888 = Зборник радова Византолошког института

COBISS.SR–ID 28356615